


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV. ANG.
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Jona.

Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte

von

Hans Schmidt.

Mit 39 Abbildungen im Text.

Hoc mihi ostende, propter quod vidi virum ascendentem de corde maris.
IV Esra XIII, 51.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1907.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D **Wilhelm Bousset** und *D* **Hermann Gunkel**
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen **ao. Prof. d. Theol. in Berlin**

9. Heft.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen

Meinem Lehrer Hermann Gunkel.



Vorwort.

»Die Versuche, welche man gemacht hat, um unser Buch in Verbindung mit heidnischen Mythen zu bringen, sind durchaus als gescheitert zu betrachten[1].«

»Dem Kundigen ist völlig unzweifelhaft, daß Mythisches im Hintergrunde steht[2].«

Diese beiden Urteile über das erste Kapitel des Jona-Buches stehen einander in der alttestamentlichen Wissenschaft noch immer unausgeglichen gegenüber.

Ich habe in der Arbeit, die ich hiermit vorlege, versucht, an der Hand der mir zugänglichen, außerisraelitischen Parallelen zur Erzählung von Jona die Entstehung des mythischen Motivs vom verschlingenden Ungeheuer darzulegen, die wichtigsten Verwendungen und Veränderungen, die dieses Motiv erfahren hat, aufzuweisen — und endlich die Frage zu beantworten, ob wir es hier mit einem in den verschiedenen Völkern selbständig entstandenen oder aber mit einem von Volk zu Volk gewanderten mythischen Motiv zu tun haben.

Als ich (vor fünf Jahren) die Untersuchung über diese Fragen begann, habe ich nicht geahnt, auf wie verschiedene Gebiete sie mich führen würde. Ich darf nicht hoffen, auf all diesen Gebieten heimisch geworden zu sein. Um so mehr bin ich denen zu Danke verpflichtet, die mir in liebenswürdiger Bereitwilligkeit mit fachmännischem Rate brieflich und mündlich geholfen haben; besonders den Herren Professoren Wendland in

---

1) Nowack: Die kleinen Propheten, Handkommentar zum Alten Testament, III, 4; 2. Aufl. 1903, S. 191.

2) Gunkel: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895, S. 322.

Breslau (der auch die Güte hatte, eine Korrektur zu lesen), Zimmern in Leipzig und Scheer in Saarbrücken. Herr Professor Graf Baudissin hat die Freundlichkeit gehabt, mir seinen für Herzogs Realenzyklopädie geschriebenen Artikel »Sonne« vor der Veröffentlichung zu übersenden und auch von der Ausgabe der Scholien zu Lykophron, die wir Professor Scheer verdanken, habe ich die Bogen, die für meine Arbeit von Wichtigkeit waren, bereits vor ihrem Erscheinen einsehen dürfen. Mein Freund Dr. Franz Dibelius endlich hat mich auf dem Gebiete der christlichen Archäologie mannigfach beraten.

Für freundliche Unterstützung bei der Korrektur bin ich Herrn Lic. Greßmann in Kiel zu Danke verpflichtet, ebenso meinen Naumburger Freunden, besonders Herrn Dr. Bernhard Schmidt.

Wenn diese Arbeit den kurzen Titel »Jona« trägt, so soll das nicht bedeuten, daß mir die hier vollzogene Vergleichung des biblischen Erzählungsstoffes mit außerisraelitischen Parallelerzählungen als die wichtigste Aufgabe bei der Erklärung des Buches Jona erschiene. In einem Aufsatze über »Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona« (Theologische Studien und Kritiken 1906) habe ich vielmehr selbst zu zeigen versucht, daß man die hohe, religiöse Bedeutung des Buches Jona auch ohne jede Rücksicht auf die Herkunft und Verbreitung seines Stoffes erkennen und würdigen kann. Aber freilich, wertlos ist eine solche vergleichende Untersuchung auch für das religiöse Verständnis der biblischen Erzählung nicht. Wir vermögen nun einmal die Größe und den Wert einer Sache nicht anders zu erkennen als durch eine Vergleichung mit Verwandtem. Solange man die Jona-Erzählung für sich allein betrachten mußte, war sie den einen Anlaß zum Spott; andere wandten viel Scharfsinn daran, sie umzudeuten oder als eine göttliche Paradoxie zu verteidigen. Im Rahmen der schier unübersehbaren außerisraelitischen Parallelen verliert der hier erzählte Vorgang das Seltsame. Vor allem aber tritt erst bei solcher Zusammenstellung recht hervor, wie weit die israelitische Erzählung ihren Geschwistern aus der Völkerwelt an religiösem Gehalte überlegen ist.

Das Werk von Leo Frobenius »das Zeitalter des Sonnengottes«, mit dem sich meine Arbeit vielfach berührt, kam erst

in meine Hände, als meine Untersuchung bereits zu einem gewissen Abschlusse gekommen war. Viele der uns beiden gemeinsamen Resultate sind unabhängig voneinander gewonnen. Jedoch verdanke ich Frobenius eine sehr wesentliche Bereicherung meines Materials.

Sollten sich in den zahlreichen Zitaten hier und da Ungenauigkeiten finden, so bitte ich um Nachsicht: die lange Zeit, die zwischen der ersten Niederschrift und dem Druck der Arbeit liegt, und die Entfernung meines Wohnortes von der nächsten öffentlichen Bibliothek haben mir die Kontrolle der Zitate sehr erschwert.

Das Buch ist dem Manne gewidmet, dem ich die Liebe zum Alten Testamente und das Interesse für die vergleichende Religionsgeschichte verdanke. Er hat mir auch bei dieser Arbeit, die ich auf seine Anregung begonnen habe, mit Rat und Hilfe zur Seite gestanden.

Naumburg am Queis, am 11. Oktober 1906.

Hans Schmidt.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite 5. Zeile 5 der auf S. 4 beginnenden Anmerkung lies: Saarbrücken

» 5. Anmerkung tilge: *ὁ* und *κύων*.

» 5. Anm. 4: *τινθῷ* ist nicht, wie die neueren Lexikographen wollen, als Substantivum in der Bedeutung »Rauch« zu verstehen, sondern mit Sektion, der es mit *τῷ θερμῷ, τῷ διαπύρῳ* umschreibt, als substantiviertes Neutrum des Adjektivums *τινθός* = *τινθαλέος*.

» 7. Anmerkung 2. rechte Spalte: die Klammer steht an falscher Stelle. Es sind einzuklammern die Worte: *ἀδελφὸν ὄντα τοῦ Λαομεδόντος* und *τρισὶ δὲ ἡμέραις*.

» 30. Zeile 18 lies: von dem Hügel Gaji.

» 30. Zeile 3 von unten lies: Kamakajaku.

» 77. Zeile 1, Seite 91 Zeile 12 lies: erythräisch.

» 92. Anmerkung 1 lies: *κῆτος μέγα*.

» 108. Anmerkung 5 lies: *ληστῶν*.

I. Der Fisch als Feind.

Innerhalb des gesamten alttestamentlichen Schrifttums bildet das erste Kapitel des Jona-Buches einen eigentümlichen und fremdartig anmutenden Abschnitt. Es enthält, etwa von Ez. 27 1ff und Ps. 107 23—32[1] abgesehen, die einzige Seegeschichte, die wir im Alten Testamente lesen. Israel und Juda haben niemals für längere Zeit die Küste eines Weltmeeres besessen und auch Binnenschiffahrt nur in beschränktem Maße treiben können. Die Ophirfahrten, die Salomo begann, waren von kurzer Dauer (I. Reg. 10 22). Josaphats Schiffe scheiterten, als sie kaum vom Stapel gelassen waren (I. Reg. 22 48ff.). Von vornherein legt das den Gedanken nahe, daß wir in Jona 1 vielleicht einen fremden Stoff in israelitischer Überarbeitung vor uns haben.

Es kommt hinzu, daß die Episode mit dem Fisch auch innerhalb der Jona-Erzählung selbst recht fremdartig anmutet. So geschickt sie dem Gedankengang eingefügt ist: der Gott, der den Rachen eines Meerungeheuers gegen die Widerspenstigkeit eines Menschen entbietet, ist doch ein anderer als der, der über den großen Städten waltet, sie zur Blüte bringt und sich ihrer erbarmt.

Noch eindringlicher aber als durch diese Beobachtung, die mehr empfindungsgemäß und darum nicht für jedermann beweisend ist, hat sich die Frage nach der Herkunft unseres Stoffes von jeher durch die überraschenden Parallelen in der außerisraelitischen Literatur aufgedrängt.

In früheren Jahrhunderten, als die wissenschaftliche Arbeit noch nicht in dem Maße, wie heute, spezialisiert war, als die Untersuchung der griechischen und römischen Schriften noch vielfach von denselben Männern betrieben wurde, die auch in der alt-

1) Vergl. dazu: Hans Schmidt: die Komposition des Buches Jona, Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1905, S. 293 Anm.

testamentlichen Wissenschaft die Führung inne hatten, ist man auch in der Theologie auf diesen eigentümlichen Tatbestand viel aufmerksamer gewesen als — von rühmlichen Ausnahmen abgesehen — in der Gegenwart.

So berichtet Carpzow in seiner Einleitung in die Schriften des Alten Testaments: »Lykophron erzählt, Herkules sei zur Befreiung der Hesione in Rachen und Bauch eines Haifisches (canis carcharias) gesprungen und drei Tage in seinen Eingeweiden verborgen geblieben, ohne sich dabei außer etwas Haarausfall irgend einen Schaden zuzuziehen«[1].

Damit hebt er diejenige Parallelerzählung, die am häufigsten mit dem Buche Jona verglichen ist und auch uns zuerst beschäftigen soll, hervor, die Erzählung von Herakles und Hesione.

Carpzow fügt seiner Notiz die Bemerkung hinzu: »daß diese Erzählung aus der prophetischen Geschichte von Jona entstanden sei, behaupten nach Cyrill und Theophylakt von den Neueren Ger. Joh. Voß, Samuel Bochart, Friedrich Spanheim und Peter Daniel Huet,«[2] und gibt damit das Urteil wieder, das die alttestamentliche Forschung damals und bis in die allerneueste Zeit über die Hesione-Sage gefällt hat. Noch Chr. F. Baur sagt: »Es ließe sich sogar wohl denken, daß der so manchen fremdartigen Stoff zusammentragende Alexandriner (Lykophron) die in Alexandria ohne Zweifel schon damals bekannte Geschichte des Propheten Jona dazu benützt hat, den griechischen Mythus mit ihr auszuschmücken«[3]. Aber diese Meinung, die durch Analogien nicht zu stützen ist — oder wo haben wir in der griechischen Mythologie, selbst aus noch viel späterer Zeit, Entlehnungen aus biblischen Büchern?[4] — scheitert schon daran, daß

1) Carpzow: Introductio ad libros canonicos bibliorum Veteris Testamenti Lips. 1721, S. 354.

2) Ger. Joh. Vossius: De origine et progressu idololatriae II, 15: »Pene extra controversiam omnem ponimus fabulam de Hercule in balaenae ventre commorante fuisse confictam ex prophetica Jonae nostri historia.« Bochart: Hierozoicon, Frankofurti 1675, V, 12, S. 749. Spanheim in einer kurzen Bemerkung: Op. theologica I. P. D. Huetius: Demonstratio evangelica (Amstelodammi 1680), S. 433.

3) »Der Prophet Jonas, ein assyrisch-babylonisches Symbol« (Illgens Zeitschr. für die hist. Theologie VII, S. 98.)

4) Höchstens wäre an den Namen *ΝΩΕ* zu erinnern, den wir auf den Münzen von Apamea lesen (vgl. Theol. Abhandlungen f. Weizsäcker,

die Hesione-Sage der Jona-Erzählung gegenüber so originell ist, wie es bei direkter Abhängigkeit nicht wohl möglich wäre: man beachte, daß Herakles das Meerungeheuer bekämpft, und vor allem den eigentümlichen Zug vom Verluste des Haupthaares[1].

Dieselben Bedenken stehen natürlich der, soviel ich sehe, zuerst von Rosenmüller in seinen Scholien (Pars VII, Vol. II, 315f.) geäußerten Ansicht entgegen, daß das Jona-Motiv im A.T. aus der Schrift des Lykophron entlehnt sei: schon literaturgeschichtlich eine unmögliche Hypothese[2].

Das Verhältnis der Jona-Erzählung zu dem Herakles-Abenteuer muß also, wenn überhaupt eine Beziehung zwischen beiden besteht, komplizierter sein. Wollen wir aber darüber Gewißheit haben, so müssen wir zunächst über Alter, Herkunft und ursprüngliche Gestalt der griechischen Sage ein Urteil zu gewinnen suchen.

Herakles und Hesione.

Etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung erzählte man in Griechenland die Befreiung der Hesione im Anschluß an eine Episode der Ilias ziemlich übereinstimmend[3] folgendermaßen:

Zu Laomedon, dem König von Troja, kamen einst Poseidon und Apollo in Menschengestalt und versprachen ihm, für einen bestimmten Lohn seine Stadt mit Mauern zu umgeben. Laomedon

Freiburg 1892, S. 54, und Cumont, Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres 1906, p. 64) und an die Taube, die Deukalion nach Plutarch aus seiner Arche abgesandt haben soll, und die vielleicht als eine Bereicherung der griechischen Sage aus ihrer biblischen oder babylonischen Parallele zu betrachten ist.

1) So kann auch Carpzow sich die Übertragung nicht anders denken, als daß »der Teufel, der Vater der Lüge,« absichtlich die Jona-Erzählung »entstellt und verschlechtert« habe, um sie dem Zweifel preis zu geben (a. a. O. S. 355).

2) Lykophron hat um 280 v. Chr. geschrieben. (v. Wilamowitz: De Lycophronis Alexandra, Greifswald 1883; Susemihl: Gesch. der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I, 272ff.) Das Buch Jona ist vielleicht schon vor 586 verfaßt (Hans Schmidt: Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona, Theologische Studien und Kritiken 1906).

3) Wohl auf Grund einer gemeinsamen Quelle, des »mythographischen Handbuches«.

nahm ihr Anerbieten an. Als sie aber nach vollendeter Arbeit ihren Lohn forderten, wies er sie höhnisch zurück. Zur Strafe sandte Apollo eine Pest, Poseidon aber ein Meerungeheuer, das jeweils mit der Flut ans Land kam und die auf dem Felde arbeitenden Menschen mit sich fortschleppte. Laomedon befragte in seiner Not das Orakel, wie er dem Unheil wehren könne, und erhielt zur Antwort: er müsse zur Buße seiner Schuld seine Tochter Hesione dem Ungeheuer opfern. Der König folgte diesem Gottesspruch: Hesione ward an einen Felsen des Gestades gefesselt. In diesem Augenblick kam der wandernde Herakles des Weges. Sofort erbot er sich, das Mädchen zu retten, wenn ihm Laomedon die Rosse verspreche, die er einst von Zeus zum Entgelt für Ganymedes erhalten. Laomedon versprach diesen Lohn: Herakles tötete das Ungeheuer und befreite die Jungfrau. Als er aber nun an den versprochenen Kampfpreis erinnerte, versuchte der unverbesserliche König, auch ihn zu betrügen und beschwor dadurch den Rachezug des Herakles herauf, durch den Troja zum ersten Male zerstört worden sein soll[1].

Während in dieser jüngsten Gestalt der Sage gerade der uns interessierende Zug von einem Verschlungenwerden des Helden nicht berichtet wird, finden wir ihn bei drei älteren Zeugen mit aller Deutlichkeit. Der eine von ihnen ist jener von Carpzow zitierte Lykophron aus Chalkis auf Euboia. In seiner Kassandra oder Alexandra, einem Jambos, der Weissagungen der Kassandra über das Schicksal Trojas und der trojanischen Helden enthält, lesen wir V. 31—37:

«Wehe, wehe! unglückselige Mutterstadt, schon früher einmal verbrannt durch Schiffe, die das Kriegsheer des dreiabendlichen Löwen trugen, den einst des Triton Hund mit	*Αἰαῖ, τάλαινα θηλαμὼν κεκαυμένη* *Καὶ πρόσθεν μὲν*[2] *πεύκαισιν οὐλαμηφόροις* *Τριεσπέρου*[3] *λέοντος, ὅν ποτε γνάθοις*

1) Apollodori Bibl. II, 5, 9, Diodorus Siculus IV, 42, Hyginus Fabulae 31 u. 89, Valerius Flaccus Argonauticon II, 451 ff. u. s. w.

2) Den durch *μὲν* angekündigten Gegensatz bringt erst V. 52: *Λεύσσω σε τλῆμον, δεύτερον πυρουμένην.*

3) *τριέσπερος* für das ungebräuchliche *τρινύκτιος* ist keine Bildung Lykophrons: er wird es vielmehr aus älterer Quelle entlehnt haben.

scharfgezahnten Kiefern herunterschlang. Doch der zerschnitt noch atmend ihm die Leber, obwohl er brennend in dem Qualm des Kessels, auf dieser flammenlosen Feuerstätte, das Haar vom Haupt hinab zu Boden rinnen spürte.«

Τρίτωνος[1] *ἠμάλαψε*[2] *κάρχαρος*[3] *κύων.*
Ἔμπνους δὲ δαιτρὸς ἡπάτων φλοιδούμενος
Τινθῷ[4] *λέβητος ἀφλόγοις ἐπ' ἐσχάραις,*
Σμήριγγας ἐστάλαξε[5] *κωδείας πέδῳ.*

Diese dunkeln Verse spielen zweifellos auf das Hesione-Abenteuer an, haben aber eine Darstellung im Auge, der zufolge Herakles von dem Ungeheuer verschlungen ist, ihm von innen

---

Das zeigt der ausgedehnte Gebrauch bei den griechischen Schriftstellern (auch den Stellen der Lateiner, die Meursius und Hemsterhuys u. a. anführen, liegt sicherlich meist dies Wort zu grunde). Es geht auf die dreinächtige Zeugung (freundliche briefliche Mitteilung von Herrn Prof. E. Scheer in Sarbrücken). Vgl. Scholien zu Lyk. 33 und zu Il. Ξ 323: *φασὶ Δία συγκοιμώμενον Ἀλκμήνῃ πεῖσαι τὸν Ἥλιον μὴ ἀνατεῖλαι ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας· ὅθεν ἐπὶ τρεῖς νύκτας συγκοιμηθεὶς αὐτῇ ὁ Ζεὺς τὸν τριέσπερον Ἡρακλέα ἐποίησεν· ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδει.* Ap. bibl. II, 61.

1) *Τρίτωνος κύνα λέγει τὸ κῆτος· ὁ δὲ Τρίτων υἱὸς Ποσειδῶνος καὶ Ἀμφιτρίτης.* Scholien zu Lyk. 34 ed. Scheer S. 28.

2) Die Ableitung des *ἅπαξ λεγόμενον ἀμαλάπτειν* ist unsicher: Man hat es abgeleitet von *ἀμαλόν* (attisch *ἁμαλόν*) zart, weich = erweichen, zerstören: Eustathius zu Ilias VII, 463; oder von *ἀμάλη* (*ἄμαλλα*) Garbe, im Sinne von *θερίζειν*: Schol. zu Lyk. 34 ed. Scheer S. 29, Z. 28. Es wird gleichgesetzt mit *κρύπτειν, ἀφανίζειν* (ebendort vgl. auch Holzinger zur Stelle) oder mit *βλάπτειν* (für *μλ.*), »von dem es nur durch vollere Vokalisation des Anlautes verschieden ist« (Prellwitz: Etymologisches Wörterbuch s. v.). Jedenfalls bedeutet es soviel wie *κάπτειν* = hastig herunterschlingen (Forbiger Commentatio ad Lycophronis Alex. 31—34 Lips. 1827, Programm des Nikolaigymnasiums).

3) *κάρχαρος: ὁ ὀξυόδους κύων.* Tzetzes (Scholien zu Lyk. 34 ed. Scheer S. 29, Z. 32) vergl. Il. XIII, 198: *κυνῶν ὑπὸ καρχαροδόντων.*

4) *Τινθός* = Rauch (Pape: Wörterbuch); Tzetzes umschreibt es mit *κύτος, χώρημα;* Forbiger (a. a. O.) will es als Adjektiv fassen und mit *πέδῳ* verbinden: »in calido ollae fundo«.

5) Eig. von Flüssigkeiten = defluere. Der transitive Gebrauch ist nach Forbiger »ex more poetis non incolito quo aliquem fecisse dicunt, quod, ut fieret, coactus est« zu erklären. Vgl. Sextus Empiricus, adversus Mathematicos I, 255: *ἡ δὲ τοῦ Ἡρακλέους κεφαλὴ ἐψέδνωτο ῥυεισῶν αὐτοῦ τῶν τριχῶν ὅτι ὑπὸ τοῦ ἐφορμῶντος τῇ Ἡσιόνῃ κήτους κατεπόθη.*

die Leber zerschnitten und dann irgendwie den Ausgang aus dem eigenartigen Gefängnis gewonnen hat[1]. Dabei bedeutet für ihn eine besondere Gefahr die Gluthitze, die im Innern des Tieres herrscht. Was es mit dieser Hitze für eine Bewandtnis hat, wird nicht recht deutlich. Von dem Leibe des Tieres selbst, das dann etwa feuerspeiend gedacht sein könnte, scheint sie doch nicht auszugehen (*ἀφλόγοις ἐπ' ἐσχάραις*)[2], und daß sie nur die Haare des Helden, die wie Metall herunterfließen, zu vernichten vermag, hat von jeher Verwunderung erweckt. Der Vorgang wird hier nicht erzählt; es wird nur in absichtlich dunkeln Anspielungen seiner gedacht: wir dürfen also schließen, daß er jedenfalls älter ist als die Schrift des Lykophron.

Das bestätigt uns das Fragment einer Schrift (vermutlich der *Τρωικά*) des Hellanikos aus Mytilene auf Lesbos[3].

Er erzählt uns die Geschichte von Laomedon zunächst fast gerade so, wie wir sie oben nach der jüngeren Überlieferung dargestellt haben: Wir hören von dem unheilvollen Orakelspruch und von Laomedons Entschluß, seine Tochter zu opfern. Zugleich verspricht er »dem, der das Ungeheuer töte, als Lohn die unsterblichen Rosse, die Zeus dem Tros für Ganymed gegeben hatte. Da kam Herakles des Weges und versprach, den Kampf zu vollbringen. Athene machte ihm zum Schutze die berühmte ringsum schließende Mauer[4] und durch den Rachen in den

1) Die gleiche Art des Kampfes und der Befreiung der Hesione setzt Lykophron auch V. 470 ff. voraus. Über diese Stelle ist weiter unten zu handeln.

2) Allerdings kann es sich Lykophron wohl so gedacht haben, wie der Scholiast (zu 36 ed. Scheer S. 30 Z. 14) ihn versteht: *λέβητα τὸ κῆτος λέγει καὶ ἀφλόγους ἐσχάρας τὴν ἐν σπλάγχνοις ἔμφυτον τοῦ κήτους θέρμην φησί.* Rätselhaft bleibt aber doch diese verzehrende Glut im Körper eines Wassertieres.

3) Zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts.

4) Vgl. Welcker: Alte Denkmäler 3, S. 378: »Herakles stieg in den Bauch des *κῆτος* und verwüstete ihm die Eingeweide, indem Athene ihm selbst zum Schutz *τὸ καλούμενον ἀμφίχυτον τεῦχος* gab, wie offenbar für *τεῖχος* zu schreiben ist.« Diese (auch von Preller, Griechische Mythologie[1] II, 163 vertretene) Vermutung hat in der Tat manches für sich: Es ist nicht abzusehen, was dem Helden, der dem Ungeheuer in den Rachen springt, eine rings »aufgeschüttete Mauer« nützen soll, während ein wunderbarer Harnisch für die Art, wie er den Kampf führt, von allergrößter Bedeutung ist. In der vom Scholiasten kommentierten Iliasstelle ist aber *τεῖχος* = Wall. Also ist wohl der ganze

Bauch des Ungeheuers springend, zerschnitt er ihm die Bauchwände[1]. Laomedon aber gab ihm, den Lohn ändernd, sterbliche Pferde. Als Herakles das gemerkt hatte, unternahm er einen Kriegszug, zerstörte Ilion und gewann so die Rosse. Die Geschichte steht bei Hellanikos[2].«

Der letzte Satz stammt von dem Scholiasten des Homer, der uns dieses Hellanikos-Fragment erhalten hat[3]. Man hat, um dem Gewicht eines so alten Zeugnisses für das Verschlungenwerden des Herakles zu entgehen, die Zuverlässigkeit jener Berufung

---

Zug von der Hilfe der Athene erst vom Scholiasten aus der Ilias in die von ihm zur Interpretation herangezogene Hellanikosstelle eingefügt. cf.: Maximilianus Wellmann, De Hellanici Troicis: quae de ..... *τείχει ἀμφιχύτῳ* a Minerva exstructo narrantur ex Homero petita videntur, ergo scholion ex Homero et Hellanico conflatum videtur. (Commentationes philologae in honorem sodalitii philologorum Gryphiswaldensis 1887. p. 65, cf. auch Anm. 20.)

1) *λαγών* ist »der vertiefte, hohle Teil des Leibes zu beiden Seiten unterhalb des Nabels zwischen Kreuz, Rippen und Hüften, gew. die Seiten, die Weichen oder Dünnen« (Pape, Handwörterbuch der griech. Sprache, s. v.).

2) *Προθεὶς δὲ ἐκεῖνος τὴν θυγατέρα, μισθὸν ἐκήρυξε τῷ τὸ κῆτος ἀνελόντι, τοὺς ἀθανάτους ἵππους δώσειν, οὓς Τρωῒ Ζεὺς ἀντὶ Γανυμήδους ἔδωκεν. Ἡρακλῆς δὲ παραγενόμενος, ὑπέσχετο τὸν ἆθλον κατορθώσειν καὶ Ἀθηνᾶς αὐτῷ πρόβλημα ποιησάσης τὸ καλούμενον ἀμφίχυτον τεῖχος εἰσδὺς διὰ τοῦ στόματος εἰς τὴν κοιλίαν τοῦ κήτους αὐτοῦ τὰς λαγόνας διέφθειρεν. ὁ δὲ Λαομέδων ὑπαλλάξας, θνητοὺς δίδωσιν ἵππους. μαθὼν δὲ Ἡρακλῆς, ἐπεστράτευσε καὶ Ἴλιον ἐπόρθησε καὶ οὕτως ἔλαβε τοὺς ἵππους. Ἡ ἱστορία παρὰ Ἑλλανίκῳ* Hellanici Lesbii fragmenta edidit Sturz Lipsiae 1787, S. 145 f. Fr. H. Gr. I, S. 64, Nr. 136.

Vergl. Schol. zu Lykophron 34 ed. Scheer p. 29 Z. 7 ff.: *ἐκ χρησμοῦ δὲ Λαομέδων ἀναγκασθεὶς Ἡσιόνην τὴν αὐτοῦ θυγατέρα κοσμήσει βασιλικῇ ὡς πρὸς βορὰν τῷ κήτει ἐξέθετο. διερχόμενος δὲ Ἡρακλῆς καὶ ὑποσχεθεὶς παρὰ Λαομέδοντος ἀθανάτους ἵππους λαβεῖν, οἳ ἐδόθησαν αὐτῷ ἀντίποινον παρὰ τοῦ Διὸς τὸν Γαννυμήδην ἁρπάξαντος ἀδελφὸν ὄντα τοῦ Λαομέδοντος [χωστὸν τεῖχος ποιήσας καὶ στὰς ὡπλισμένος παρὰ τὸ στόμιον, ὡς κεχηνὸς ἐπήει τὸ κῆτος, ἀθρόως τῷ τούτου ἐμπεπήδηκε στόματι· τρισὶ δὲ ἡμέραις] ἔνδοθεν κατατέμνων αὐτὸ ἐξῆλθεν ἀποβεβληκὼς καὶ τὴν τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς τρίχωσιν.* Die eingeklammerten Worte sind nach E. Scheer eigene Erfindung von Tzetzes; vergl. unten S. 10.

3) Schol. in Il. Y 146 (in den codices AB und in den sogenannten »Didymos Scholien« oder »Scholia minora« mit D bezeichnet) ed. Dind. I, p. 237.

auf Hellanikos bezweifelt. Indessen, mag immerhin zuzugeben sein, daß »der Scholiast bisweilen an Stellen, wo er sich durch ein *ὧδε ἱστορεῖ, ἡ ἱστορία παρὰ τῷ* auf einen Gewährsmann beruft, nicht bloß die Worte des genannten Schriftstellers anführt, sondern sich auch erlaubt, zugleich das mit einzuschieben, was er anderswoher von der Sache wußte[1],« so ist doch jedenfalls gewiß, daß überhaupt Worte des Hellanikos in dem enthalten sein müssen, was hier unter seinem Namen erzählt wird. Und ferner wird der Scholiast mit seiner Berufung auf einen einzelnen Schriftsteller doch nicht das stützen wollen, was allgemeine Meinung über den Hergang seiner Geschichte und bei zahlreichen Autoren zu lesen war, sondern vielmehr das, was er abweichend von ihnen zu berichten hat, wovon er also den Fundort angeben mußte, d. h. hier die Schilderung des Kampfes, den Zug, daß Herakles dem Ungeheuer in den Rachen springt[2].

Diese Schilderung aber entspricht durchaus der Anspielung des Lykophron. Sollte Welcker mit seiner Vermutung recht haben, daß Hellanikos von einer Wunderrüstung, die Athene dem Helden gibt, gesprochen habe (vergl. oben S. 6, Anm. 4), so würde die Übereinstimmung noch deutlicher sein. Was uns bei Lykophron in Verwunderung setzte, die Unverletzlichkeit des Helden, würde dann hier eine Erklärung finden. Freilich: daß gerade die Haare des Helden im Leibe des Ungeheuers verbrennen, bleibt auch so unverständlich. Wir müssen diesen Zug des Lykophronzitates im Auge behalten[3].

Als dritter Zeuge, zeitlich wohl zwischen Hellanikos und Lykophron stehend, tritt ihnen ein etruskisches Vasenbild »aus der Kunst des freien Stiles vor Alexander« zur Seite[4] (Abb. 1 nach Welcker

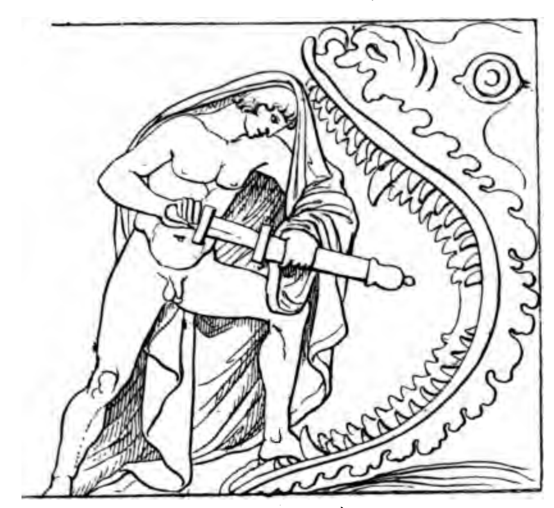
1. Friedrichsen: Kritische Übersicht der verschiedenen Ansichten vom Buche Jona. 2. Aufl. Leipzig 1841, nach Forbiger a. a. O. S. 15f.

2. Vgl. auch Wellmann: »attamen fabulam, quae singularis est scholiastae, de Hercule in fauces bestiae insiliente et intus ventrem percutiente non est cur Hellanico abrogemus« (a. a. O. p. 65).

3. Daß Lykophron den Hellanikos als Quelle benutzt habe, vermutet Wellmann a. a. O.; indessen ist eine direkte Abhängigkeit von Hellanikos nicht wahrscheinlich, »da manchen Übereinstimmungen zwischen beiden starke Abweichungen gegenüberstehen: fr. 76 u. L. 1327, fr. 141 u. L. 808, fr. 160 u. L. 834, fr. 53 u. L. 1075, fr. 127 u. L. 1263« (briefliche Mitteilung von Herrn Prof. E. Scheer).

4. Zur Deutung vgl.: Flasch: Angebliche Argonautenbilder S. 26.

a. a. O. Tafel 24). Es stellt einen Helden dar, der im Begriffe ist, in den geöffneten Rachen eines durch sein Fischauge und durch die Doppelreihe seiner Zähne als Meerungeheuer charakterisierten



1. Herakles (?) im Kampf mit dem Meerungeheuer.
Etruskisches Vasenbild in Perugia.

Tieres zu springen. Er hat den linken Fuß hinter die Zähne des Unterkiefers gesetzt und zieht mit der Rechten das Schwert aus der Scheide. Dabei ist er augenscheinlich bemüht, ein weites, mantelartiges Gewand, das den sonst unbekleideten Körper vom Kopf bis zum Fuße umwallt, nicht hinabgleiten zu lassen[1].

Hervorgehoben werden muß, daß alle Zeugen, die wir bisher für die Sage vom verschlungenen Herakles aufgefunden haben, von dem dreitägigen Verweilen des Helden im Leibe des Ungeheuers nichts zu berichten wissen. Ebensowenig finden wir diesen von Carpzow und allen neueren Jonaerklärern betonten Zug bei Cyrill und Theophylakt[2], bei denen wir ihn

Preller: Griech. Myth.[3] 2 234, Roscher[1], Sp. 2234 gegen Welcker (a. a. O. 383), der das Bild auf Jason deutet, dabei aber selbst zugeben muß: »Auf der Rückseite Herakles neben einem Weibe«.

1) Auch hier liegt der Gedanke an ein τεῦχος nicht allzufern, das Athene dem Götterliebling für den wunderbaren Kampf geschenkt hat. Vgl. Wellmann (a. a. O. p. 65): Hercules pallio est ornatus et quasi tectus in bestiae fauces insilit.

2. Cyrill: Comm. ad Jonam II: Ἡρακλέα .... καταποθῆναι μὲν

um so eher erwarten sollten, als beide in einer Erklärung des Buches Jona der Hesione-Geschichte Erwähnung tun. Wie hätten sie dabei die drei Tage übergehen können, wenn sie diesen Zug auch im griechischen Mythos gelesen hätten!

Die dreitägige Dauer des Kampfes begegnet, soviel ich sehe, zuerst bei Tzetzes, dem um 1200 lebenden Kommentator des Lykophron[1]. Er benützt sie zur Erklärung des Ausdrucks *Τριέσπερος*, betont aber dabei ausdrücklich, daß er mit dieser Angabe nicht einer Tradition folge, sondern sie auf Grund eigener Erwägung mache[2].

Diese Erwägung aber wird bei ihm, der auch an anderer Stelle gelegentlich eine Parallele aus dem A.T. heranzieht (die Opferung des Isaak, Scholion 183; p. 27b ed. Potter, Ox. 1702), wohl aus seiner Kenntnis des Buches Jona stammen[3].

Auch so, wie uns Lykophron und Hellanikos den Drachen-

ὑπὸ κήτους, ἐκδοθῆναι δὲ πάλιν ἐκ τῆς ἐμφύτου θερμότητος ἐψιλωμένης αὐτῷ τῆς κεφαλῆς.

Theophylakt: Expos. in proph. Jon. II, 1: *Ἔστι γὰρ καὶ παρ' αὐτοῖς τε τοιοῦτον περὶ Ἡρακλέος λεγόμενον ὡς κήτει καταποθέντος εἶτα ἐκδοθέντος ἀλωβήτου μὲν τ' ἄλλα πάντα, τὰς δὲ τρίχας μόνας ἀποβαλόντος, καὶ ταῦτα τῇ ἐμφύτῳ τοῦ ζώου θερμότητι.*

1. Siehe oben S. 7 Anm. 2. Die irrige Behauptung Forbigers (a. a. O. S. 20), daß schon Justin. Mart. das dreitägige Verweilen des Herakles im Bauche des Ungeheuers erzählt habe, ruht auf der von ihm ausgeschriebenen und mißverstandenen Anm. des Meursius zu Lyk. 33.

2. *ἐγὼ δὲ* (im Gegensatz zu den vorher von ihm erwähnten Autoren, die an die dreinächtige Erzeugung des Herakles denken) *τριέσπερον τὸν Ἡρακλέα λέγω καλεῖν τὸν Λυκόφρονα διὰ τὸ ἐν τῷ κήτει τρεῖς ἡμέρας ποιῆσαι ἃς ἑσπέρας καλεῖ διὰ τὸ ἀφώτιστον καὶ σκοτεινὴν εἶναι τὴν γαστέρα τοῦ θηρίου* (Schol. zu Lyk. ed. Scheer S. 28).

3. Man könnte freilich fragen, ob es bei der ständigen und unmittelbaren Verbindung, in die man die 3 Tage des Jona-Erlebnisses mit der Auferstehung Jesu brachte, nicht als unwahrscheinlich betrachtet werden muß, daß ein mittelalterlicher Schriftsteller gerade die 3 Tage in Heidnisches hineingelesen hat. Indessen zeigt sich Tzetzes, wie mich Herr Prof. Scheer gütigst belehrt, nirgends besonders kirchlich interessiert. »Wakefields Vermutung (Rhein. Mus. III), daß Tzetzes Jude gewesen sei, ist allerdings voreilig und wohl aus Hist. (Chil.) VI 283 geschlossen (vgl. III, 163, VI. 839/40); aber bezeichnend ist seine Unbekanntschaft mit sämtlichen Kirchenvätern.«

kampf erzählen, kann die Sage in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht gelautet haben. Diese Annahme erscheint aus zwei Gründen geboten:

1) Die Sage beginnt mit einem Frevel des troischen Königs Laomedon gegen Poseidon und Apollo. Da ist es wunderbar, daß der letztgenannte Gott im weiteren Verlaufe der Erzählung gar nicht mehr mithandelt[1].

2) Jeder, der die Sage liest, wird erwarten, daß der Preis, dem zuliebe der Held sein Leben aufs Spiel setzt, in der befreiten Jungfrau besteht. Statt dessen fordert er Pferde. Die Jungfrau aber bleibt zunächst ruhig bei ihren Eltern und wird schließlich von der Sage dem Telamon, dem Freunde des Herakles, zum Weibe gegeben.

Anfang und Schluß der Erzählung passen also nicht recht zu ihrem Kern, zu dem Drachenkampf und der Jungfrauenbefreiung. Das legt die Annahme nahe, daß dieser Kern uns hier in einem Zusammenhange überliefert ist, in den er ursprünglich nicht hinein gehört.

Dieser Schluß findet seine vollkommene Bestätigung in dem, was wir vom Stoff unserer Sage in der Ilias lesen:

Ilias XXI, 435—60 erfahren wir, daß Laomedon dem Poseidon und Apollo einst den ausbedungenen Lohn vorenthalten und sie mit Schmähungen fortgeschickt habe.

Ilias V, 638ff. ist von einer Fahrt des Herakles nach Troja und von seiner Absicht, die Rosse des Laomedon zu holen, die Rede.

Ilias XX, 145ff. endlich (nach Preller, Griech. Mythologie [1]II, 163, »ein späterer Zusatz«)[2] spricht von der Unterstützung, die Herakles im Kampfe mit einem Meerungeheuer von Athene erfahren.

---

1) Die verschiedenen Überlieferer der Sage haben diese Schwierigkeit wohl empfunden und jeder auf seine Weise zu beseitigen versucht. So sagt Pseudoapollodor, Apollo habe Troja zur Strafe eine Pest gesandt, doch vergißt er, von deren Aufhören zu berichten. Hygin läßt den Apollo »im Zorn« das Orakel von der Preisgabe der Jungfrau geben. Tzetzes hilft sich, indem er von Laomedon behauptet: *Ἀπόλλωνα ἱερείοις ἐτίμησε.* Diodor läßt den Apollo ganz weg.

2) Vgl. Carl Robert, Studien zur Ilias S. 482ff.

Von der Preisgabe einer Jungfrau und ihrer Befreiung durch die eigenartige Drachentötung weiß die Ilias also nichts. So dürfen wir vermuten, daß dieser Kern der Erzählung, der mit ihrem Anfang und Schluß kontrastiert, ursprünglich anderswo heimisch und in diesen Zusammenhang nur darum gestellt ist, weil er geeignet erschien, die drei Iliasstellen, die ursprünglich ohne jede Beziehung zu einander waren, sich aber gegenseitig »anzogen«, zu einem Ganzen zu verbinden[1].

Damit werden wir von selbst zu der Frage geführt, ob die Sage von dem Helden, der sich in den Rachen des Ungeheuers stürzt, vielleicht außerhalb der Herakles-Mythen in einer ursprünglicheren Gestalt aufzuweisen ist.

Wir besitzen eine genaue Variante der Hesionesage in der Erzählnug von

Perseus und Andromeda.

Pseudo-Apollodor, dessen Darstellung durch die Vermittelung des »mythographischen Handbuches« wohl auf dem leider verloren gegangenen Drama des Euripides fußt, bringt sie in folgender Gestalt:

»Als Perseus nach Äthiopien, dem Königreiche des Kepheus, kam, fand er dessen Tochter Andromeda einem Meerungeheuer zum Verschlingen ausgesetzt. Kassiepeia nämlich, die Gemahlin des Kepheus, war mit den Nereiden darüber in Streit geraten, wer von ihnen die schönste sei, und hatte sich gerühmt, sie übertreffe alle. Daher zürnten ihr die Nereiden und Poseidon mit ihnen. Dieser sandte eine Flut und ein Ungeheuer auf das Land. Das Orakel des Ammon sagte, das Unglück werde aufhören, wenn Andromeda, die Tochter der Kassiepeia, dem Ungeheuer zu verschlingen gegeben werde. Kepheus, von den Äthiopen gezwungen, tat dies und band seine Tochter an einen Felsen. In dieser Lage sah sie Perseus, und von Liebe ergriffen, versprach er dem Kepheus, das Ungeheuer zu erlegen, wenn er ihm die Gerettete zur Gemahlin gäbe. Nachdem ihm

---

1) Daraus erklärt sich dann auch, daß dem Helden des oben wiedergegebenen Bildes (Abb. 1) alle besonderen Heraklesattribute (Keule, Bogen, Löwenfell u. s. w.) fehlen.

das eidlich versprcchen war, trat er dem Ungeheuer entgegen, tötete es und befreite so Andromeda«[1].

Daß wir es hier nur mit einer andern Einkleidung des in der Herakles-Hesione-Erzählung erhaltenen Motivs zu tun haben, ist oft ausgesprochen[2] und bedarf keines Beweises. Daß diese Relation aber ursprünglicher ist, als jene andere, zeigt sich darin, daß wir hier den allein zu erwartenden Schluß, die Vermählung des Heros mit dem befreiten Mädchen, lesen, und daß die Gottheit, die das Ungeheuer sendet, hier die allein beleidigte ist.

Trotzdem erscheint unsere Sage auch im Perseus-Mythenkranz als ein fremdartiges Stück: »Nicht allein, daß dieses Abenteuer erst in bedeutend jüngerer Überlieferung sicher verbürgt erscheint und bei Homeros und Hesiodos noch nicht erwähnt wird: auch die Waffe, welche für den Gorgonenmord so charakteristisch ist, die Harpe, fehlt gerade auf dem ältesten erhaltenen Originalzeugnis für die Rettung der Andromeda durch Perseus, was zuerst von C. Robert für eine tiefer greifende Trennung benutzt ist«[3]. Auch der Umstand, daß Andromeda gelegentlich in ungriechischer Kleidung abgebildet[4] und vorgestellt[5]

---

1) Ap. Bibl. II, 43.

2) cf. v. Wilamowitz, Einleitung in die Attische Tragödie Berlin 1889, S. 281.

3) Karl Tümpel: »Die Äthiopenländer des Andromeda-Mythos« in Fleckeisens Jahrbüchern für klassische Philologie, 16. Supplementband 1888, S. 29, vgl. Robert; Maskengruppen, Archäologische Zeitung 36 (1878), S. 16; Pauly-Wissowa: »Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft« I, Sp. 2154: »daß der Held der Sage ursprünglich nicht Perseus war, geht schon daraus hervor, daß seine Waffe, die Harpe, zur Bekämpfung des Ungeheuers ungeeignet ist«. Clermont-Ganneau: Horus et St. George (Révue Archéologique 1876, S. 372): »Tout s'accorde à prêter à cet épisode, intercalé dans le cycle du Persée hellénique, une origine orientale«. Wie schwierig es ist, die Waffen und die Kampfesweise des Perseus in dem Andromeda-Abenteuer in Anwendung gebracht zu denken, zeigt sich besonders deutlich bei Tzetzes (Scholien zu Lukophron 836): *Περσεὺς τὴν Ἀνδρομέδαν οἰκτείρας, δείκνυσι τὴν κεφαλὴν τῆς Γοργόνος τῷ κήτει καὶ ἅμα ἑλκύσας τὸ λογχοδρέπανον, ὃ μὲν μέρος τοῦ κήτους ἐποίησε λίθινον, ὃ δὲ ἀπέκοψε.*

4) Roscher: Art. Perseus, Lieferung 49/50, Sp. 1995.

5) Tümpel (a. a. O. S. 132) macht darauf aufmerksam, daß So-

wird, dürfte wohl beweisen, daß man die Herkunft dieser Sagengestalt aus der Fremde noch deutlich empfand[1].



2. Älteste Darstellung der Befreiung der Andromeda. (Vgl. unten S. 27, Anm.) Korinth. Amphora in Berl. (nach Roscher: s. v. »Perseus in der Kunst«).

Die Frage nach der Heimat des Andromeda-Abenteuers gewinnt nun für uns ein besonderes Interesse, weil als Schauplatz dieser Erzählung von zahlreichen Schriftstellern das Gestade von Joppe bezeichnet wird.

Der älteste Zeuge für diese Überlieferung ist Pseudo-Skylax, in dessen nach Tümpels Erwägungen zwischen 338 und 335 geschriebenem Periplus[2] wir nach der Ergänzung von Voß lesen: (*Ἰόπη πόλις· ἐκτε*) *θῆναί φασιν ἐνταῦθα τὴν Ἀνδρομ*(*έδαν τῷ κήτει*)[3]. Ganz ähnlich heißt es bei Strabo (XVI, 759): *εἶτα Ἰόπη* . . . (2 Zeilen) *ἐνταῦθα μυθεύουσί τινες τὴν Ἀνδρομέδαν*

---

phokles (nach den pseudoerathosten. Katasterismen (16 und 36) die Andromeda in der *σάραπις* (oder dem *σάρητον*, cf. Nauck. Tragicorum Graecorum fragmenta S. 159), einem persischen Gewande, habe auftreten lassen.

1) Dabei ist natürlich durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß auch schon vor Einverleibung des Andromeda-Abenteuers in den Perseus-Mythenkranz der Name der Perseusgattin Andromeda gewesen ist.

2) Christ: Gesch. der griech. Literatur[3]: 376.

3) Müller, Geogr. Gr. M. I, 79.

ἐκτεθῆναι. Tümpel hat (a. a. O. S. 133) wahrscheinlich gemacht, daß diese gleichlautende Anspielung bei beiden Schriftstellern aus dem gleichfalls dem 4. Jahrhundert angehörigen Theopomp geschöpft ist, dessen Ansicht vom Schauplatz der Andromeda-Sage Strabo (I, 42) gegen die Angriffe Apollodors verteidigt. Apollodor hatte nämlich den Theopomp nach Strabos Angabe der *τοπικὴ ἄγνοια*, »der geographischen Unkenntnis« beschuldigt, weil er *τὴν Αἰθιοπίαν εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς Φοινίκην μετάγει*, weil er sage: *καὶ τὰ περὶ τὴν Ἀνδρομέδαν ἐν Ἰόπῃ συμβῆναι*, weil er also abweichend von einer Tradition, die den Mythos mit äthiopischem Schauplatz erzählte, das Andromeda-Abenteuer in Joppe spielen lasse[1]. Es ist interessant, daß schon in so alter Zeit ein wissenschaftlicher Streit über den Schauplatz unserer Sage stattgefunden hat. Wir sehen dabei deutlich, daß die meisten damals Äthiopien als Schauplatz betrachteten: man setzte sich dem Vorwurf eines geographischen Irrtums aus, wenn man sagte, Andromeda sei in Joppe an den Felsen gebunden. Trotzdem darf man schwerlich wie Tümpel ohne weiteres von der »jüngeren Überlieferung« von Joppe sprechen.

Es fällt doch für die Selbständigkeit und das Alter der Joppe-Tradition immerhin ins Gewicht, daß die zahlreichen Schriftsteller, die sie vertreten, sich alle auf Aussagen der Bewohner von Joppe berufen und bestimmte örtliche Einzelheiten, an denen der Mythos in jener Gegend haftete, zu nennen wissen. So sagt z. B. Josephus in seiner Beschreibung des Felsengestades von Joppe: »Hier zeigt man noch heute die Spuren von den Fesseln der Andromeda«, und er hat ganz recht, wenn er hinzufügt: »die das hohe Alter dieser Sage beweisen«[2]. Ganz ähnlich heißt es schon bei Plinius: »Das phönizische Joppe ist nach der Überlieferung älter als die Sintflut. Es liegt auf einem Hügel, vor dem sich ein Felsen befindet, auf dem man die Spuren von Andromedas Fesseln zeigt«[3]. Dasselbe sagt Solinus (34_1 ed. Mommsen S. 153, Z. 13ff.); und wie hartnäckig diese Überlieferung gewesen ist, sehen wir daraus, daß noch Hieronymus (Kap. 1

1) Vgl. Tümpel a. a. O. S. 137.

2) Bellum jud. III, 9_3.

3) Natur. hist. V, 13: Jope Phoenicum antiquior terrarum inundatione, ut ferunt. Insidet collem praejacente saxo, in quo vinculorum Andromedae vestigia ostendunt.

seines Jona-Kommentars) schreiben kann: »Hier (in Joppe) ist der Ort, an dem bis auf diesen Tag die Felsen am Strande gezeigt werden, an die Andromeda gefesselt und von denen sie durch Perseus Hülfe befreit sein soll.«[1] Noch andere Eigentümlichkeiten der Landschaft trugen für die Joppenser die Erinnerung an unsere Sage: »Wasser, das rot ist, wie Blut, findet man im Lande der Hebräer nicht weit vom Meere, in dem der Stadt Joppe benachbarten Gebiete. Die Eingeborenen erzählen, daß Perseus, nachdem er das Meerungeheuer getötet, dem die Tochter des Kepheus ausgesetzt war, in jener Quelle das Blut abgewaschen habe«[2]. Pomponius Mela, der Verfasser der ältesten erhaltenen lateinischen Geographie, der wahrscheinlich im Jahre 43/44 schrieb[3], weiß folgendes zu berichten: »Da liegt Joppe, der Überlieferung nach vor der Flut gegründet. Die Einwohner versichern, daß Kepheus dort regiert habe, und verweisen darauf, daß einige alte Altäre seinen und seines Bruders Phineus Namen mit der größten Verehrung bewahren. Ja, sie zeigen sogar als ein sicheres Zeichen der durch Gedichte und Fabeln berühmten Geschichte von der Rettung der Andromeda durch Perseus die Knochen des Meerungeheuers«[4]. Und daß diese merkwürdige Nachricht nicht erfunden ist, zeigt wiederum Pli-

1) Vielleicht ist allerdings das »bis auf diesen Tag« bei Hieronymus aus älterer Quelle, etwa Josephus übernommen.

2) Pausanias: Descriptio Graeciae IV, 356. Nach J. G. Frazer: Pausanias's description of Greece London 1898, S. 454 findet sich nördlich von Joppe an der Küste in der Nähe eines unweit Tyrus gelegenen Dorfes eine Quelle, deren Wasser von Zeit zu Zeit eine rote Farbe annimmt. »Aus irgend einer unbekannten Ursache trübt sich das Wasser im September und behält einige Tage eine rötliche Färbung. Diese Zeit wird von den Einwohnern als eine Art Festzeit betrachtet. Sie kommen dann in Scharen an die Quelle und gießen einen Krug Seewasser hinein, das nach ihrer Ansicht die Kraft hat, die Klarheit des Wassers wieder herzustellen.« Ähnliches berichtet Lucian (De Syria Dea c. 8) von dem Flusse Adonis bei Byblos: »Noch ein anderes Wunder gibt es im Lande Byblos: ein Fluß, der vom Libanongebirge kommt, mündet ins Meer. Sein Name ist Adonis. Dieser Fluß wird in jedem Jahre blutrot und mit dieser verdorbenen Farbe mündet er dann ins Meer und färbt es weithin rot. Damit gibt er den Bybliern das Zeichen zu den Trauerfeiern.«

3) Vgl. Schanz: Geschichte der römischen Literatur [2] II, 263.

4) Libri de situ orbis tres: I 11.

nius in seiner im Jahre 77 p. Chr. n. dem Kaiser Titus überreichten Naturalis historia: »Das Gerippe des Ungeheuers, dem Andromeda ausgesetzt sein soll, und das aus der jüdischen Stadt Joppe hergebracht ist, hat M. Scaurus unter andern Wunderdingen während seines Ädilenamtes in Rom ausgestellt. Es war 40 Fuß lang, die Höhe seiner Rippen war größer als die indischer Elefanten. Sein Rückgrad war 1½ Fuß dick«[1]. Daraus, daß Mela von Altären spricht, sehen wir, daß der Ort, an dem die Sage in Joppe haftete, eine alte Opferstätte war. Das Gleiche lehrt uns vielleicht Konon, wenn er sagt, Andromeda habe sich zu einer *νησὶς ἔρημος* bei Joppe begeben, *ἐν ᾗ εἰώθει ἀπιοῦσα θυσίας τῇ Ἀφροδίτῃ θύειν*[2]. Daß der Fels »mit den Spuren der Fesseln der Andromeda« eine Insel an der Küste von Joppe gewesen ist, sagt auch Plinius: »In Phoenicio mari et ante Jopen Paria (insula) tota oppidum, in qua objectam beluae Andromedam ferunt«[3]. Von Stephanus Byzantius endlich hören wir in seinem Artikel *Ἰόπη*, daß die Stadt so genannt sei von »Jope, der Tochter des Äolus, der Gattin des Kepheus«. Sogar in den Namen der handelnden Personen zeigt also diese Überlieferung ihren innigen Zusammenhang mit dem Schauplatz, den sie der Sage gibt.

Diese gelegentlichen Bemerkungen aus der Zeit der römischen Kaiser finden eine interessante Ergänzung in dem, was Plinius (a. a. O. V, 13) von einem in Joppe üblichen Kultus sagt: »Colitur illic (in Joppe) fabulosa Ceto«, ein vielleicht verstümmelter Satz, zu dessen Verständnis man längst die Bemerkung herangezogen hat, die Plinius über Hierapolis macht: »Ibi prodigiosa Atergatis, Graecis autem Derceto dicta colitur«. Der Göttin Atargatis, »in der die Griechen ihre Aphrodite wiedererkannten«

---

1) Natur. hist. Lib. IX, cap. 4. M. Scaurus war Ädil im Jahre 60 a. Chr. n.

2) *Διηγήσεις* 40 (aus Photios Bibl. Westermann. Myth.: p. 143).

3) V. 34 vgl. ferner auch Tzetzes zu Lykophron 836: *ὅτι δὲ παρὰ Ἰόπην τὰ κατ' Ἀνδρομέδαν γεγόνει, Ἀριστείδης τε μαρτυρεῖ καὶ Λιβάνιος καὶ Προκόπιος καὶ Ἰώσηπος καί τις ἀπ' αὐτῶν οὑτωσὶ λέγει· Πόλις Ἰόπη τῆς Ἀνδρομέδας τὸ δεσμωτήριον.* Bei den drei erstgenannten Autoren sind, so viel ich sehe, die betreffenden Stellen nicht nachzuweisen. Da Tzetzes schwerlich mehr von ihnen besessen hat als wir, wird er sich hier, wie auch sonst in seinen Zitaten, versehen haben.

(Ed. Meyer[1]), waren die Fische heilig; in Askalon wurde sie fischleibig vorgestellt (Diodorus Siculus II, 4)[2]; in Hierapolis (= Bambyce in Syrien) wurden ihr Menschenopfer dargebracht (Pseudo-Lucian: *Περὶ τῆς Συρίης Θεοῦ* 58). Wenn dieser Kult in Joppe lebte, so ist nichts natürlicher als die dort lokalisierte Andromeda-Sage, die ja nach dem Zitat des Mela von Opferaltären, nach dem des Konon vielleicht von einem Opfer an Aphrodite (= Atargatis) gesprochen hat, mit dem Kult dieser fischleibig vorgestellten Gottheit zusammenhängend und von da aus nach Griechenland übertragen zu denken[3].

---

1) Bei Roscher: Artikel Atargatis; vgl. v. Baudissin in Herzogs Real-Encyklopädie[3] II, 171; Ficker: der heidnische Charakter der Aberkios-Inschrift (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1894, S. 101).

2) *Κατὰ τὴν Συρίαν τοίνυν ἔστι πόλις Ἀσκάλων, καὶ ταύτης οὐκ ἄποθεν λίμνη μεγάλη καὶ βαθεῖα πλήρης ἰχθύων· παρὰ δὲ ταύτην ὑπάρχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν· αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικὸς, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος.*

3) Vgl. Heyne: Observationes ad Apollodorum II, 4[3] »fabulae, quarum primum fontem Orientem fuisse non dubito«. Preller: Griech. Mythologie [1]I, 48. Stark: Gaza p. 255. Fedde: De Perseo et Andromeda, Berlin 1860: »Ex Asia autem eam in Graeciam translatam esse, ei, qui testimonia de facinoris loco ab veteribus scriptoribus tradita et ipsius fabulae naturam respicit, apparet«. (Außerdem weist Fedde ebenso wie Friedrichsen (a. a. O.) auf die Eigennamen hin, »quae quamquam graecae linguae colore quasi tinctae sunt, tamen ad Graecas radices revocari nequeunt«; doch darf diesem Argument kein allzugroßes Gewicht beigemessen werden.) E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 321: »Der Kult der Fischgottheiten an der philistäischen Küste hat zu der griechischen Sage von Perseus und Andromeda Veranlassung gegeben«. Selbst Tümpel, der am energischsten für griechischen Ursprung der Sage plädiert, vermag für die Joppe-Rezension die Behauptung griechischer Herkunft nicht ganz ohne Schwanken festzuhalten. So sagt er (a. a. O. S. 141): »Immer kommt man nur bis zu der wahrscheinlichen Annahme, daß hier auf einen einheimischen orientalischen Kult (der Atargatis) eine fremde griechische Sage (von Andromeda) übertragen wurde«, fügt aber in einer Anmerkung hinzu: »unbeschadet der Möglichkeit, daß beide gemeinsame (also doch außergriechische) Wurzeln haben« (vgl. S. 200 »Stammurverwandtschaft«, S. 176 »der orientalische Kult, Mythos und Brauch von einer den Wassergottheiten geopferten Jungfrau«, S. 142 »die griechische Einkleidung des orientalischen Mythos«). Die Schlüsse, die er aus der Erwähnung eines

Dabei dürfen wir nun freilich nicht übersehen, daß eine vielstimmige Überlieferung unsere Sage mit äthiopischem Schauplatz erzählt. Wir werden unten erwägen, welche Veränderung oder richtiger Vervollständigung der von uns zuletzt gezogene Schluß durch die Berücksichtigung dieser Tatsache erfährt. Hier sei nur hervorgehoben, daß diese beiden Überlieferungsformen der Sage sich nicht allein durch den von ihnen gegebenen Schauplatz, sondern auch in andern Einzelheiten von einander unterscheiden. Während in der Äthiopen-Rezension die Mutter der Andromeda Kassiepeia heißt, wird sie in der Joppe-Rezension Jope genannt; während Andromeda dort um des Übermutes ihrer Mutter willen zur Versöhnung der Nereiden und des Poseidon preisgegeben wird, scheint ihre Preisgabe hier eine Opferhandlung an die fischgestaltige Aphrodite-Atargatis zu sein; während in der Äthiopen-Rezension der Mythos auf dem Festlande spielt, ist in der Joppe-Rezension von einer Insel die Rede; während endlich die Äthiopen-Rezension mit einer »Verstirnung« aller Beteiligten schloß, scheint die Joppe-Rezension diesen Ausgang nicht gekannt zu haben[1].

Für uns ist es nun von besonderem Interesse, daß auch die Perseus-Andromeda-Sage einmal in der Gestalt überliefert wird, daß das Meerungeheuer den Heros verschlingt. In der Schilderung, die Lykophron in seiner Alexandra von der großen Irrfahrt des Menelaos gibt, die dieser von Troja aus zur Auffindung seiner Gattin unternommen haben soll, heißt es V. 834ff.:

»Dann wird er (Menelaos) schaun des Kepheus Türme und die Spuren, die der Fuß des Hermes Laphrios geschlagen hat, und auch das Felsen-	*Ἐπόψεται δὲ τύρσιας Κηφηίδας, καὶ Λαφρίου[2] λακτίσμαθ' Ἑρμαίου ποδός[3] δισσάς τε πέτρας,*

thessalischen Joppe bei Stephanus Byz. zieht, das ausdrücklich von dem für die Andromeda-Sage bedeutungsvollen unterschieden wird, sind nach Tümpels eigenen Worten »über die Autorität des Stephanos hinweg« gemacht (S. 145).

1) Vgl. Tümpel a. a. O. S. 145ff.

2) Zu dem Beinamen *Λάφριος* vgl. den betreffenden Artikel bei Roscher; ferner Holzinger: Lykrophons Alexandra zu V. 356.

3) Vgl. Schol. zu Lyk. 835: *φασὶ δὲ ὅτι ἐν Αἰθιοπίᾳ Ἑρμῆς φυλάττων κατὰ βούλησιν Διὸς τὴν Ἰώ, ἵνα μὴ βλαβῇ ὑπὸ τῆς Ἥρας, καὶ διψήσας ἐλάκτισε τὴν γῆν καὶ ἀνέδωκεν ὕδωρ, ὅθεν καὶ Ἑρμοῦ πτέρνα καλεῖται.*

paar, zu dem, nach Futter gierend, ein Meertier hinansprang. Doch statt eines Weibes raffte es mit den Kiefern mit sich fort den goldentsprossnen Adler mit dem Flügelschuh, der ihm die Leber bearbeitete. Der sehr gehaßte Walfisch mußte sterben, ausgeweidet, durch des Schnitters Schwert.«

κέπφος[1] αἷς προσήλατο δαιτὸς χατίζων· ἀντὶ θηλείας δ᾽ ἔβη, τὸν χρυσόπατρον[2] μόρφνον ἁρπάσας γνάθοις, τὸν ἡπατουργὸν ἄρσεν᾽ ἀρβυλόπτερον. πεφήσεται δὲ τοῦ θεριστῆρος ξυρῷ, φάλλαινα δυσμίσητος ἐξινωμένη.

Es ist schade, daß in dieser Anspielung an den Drachenkampf des Perseus, in der Lykophron jedenfalls sein verlorenes Drama Andromeda ausgeschrieben hat[3], keiner der Züge erwähnt wird, durch die sich die Äthiopen-Rezension und die in Joppe lokalisierte Gestalt des Mythos von einander unterscheiden. Jedoch ist aus dem Zusammenhange deutlich zu erkennen, daß Lykophron die Meeresfahrt des Menelaos von Kilikien über Kypros an der phönizischen Küste entlang nach Ägypten führend gedacht hat. Unmittelbar vor den Felsen des Kepheus werden als Stationen der Reise »die Stadt der Myrrha« (d. i. Byblos in Phönizien) und das Grab des Adonis genannt. Wir müssen also bei dem Wohnort des Kepheus, den Menelaos hier erblickt, an ein Felsengestade denken, an dem man vorüber kommt,

---

1) *Κέπφος*: Scholion 836 ed Potter p. 936: »*κέπφος* ist ein geflügeltes Meertier, ein dummes. Hier aber wird das *κῆτος* uneigentlich *κέπφος* genannt.« Dagegen Tümpel (a. a. O. S. 133, Anm. 16): »In Wirklichkeit ist die Absicht Lykophrons, daß der Leser, wie ex ungue leonem, so aus der Anwesenheit des Leichnamvogels diejenige des großen Raubfisches ahnen soll, auf dessen Mahlabfälle jener lauert.« Aber *κέπφος* ist doch Subjekt zu *ἔβη*, also sicher eine Bezeichnung für das Meerungeheuer. Der gesucht dunkeln Ausdrucksweise des Lykophron entspricht es, daß er das große Ungeheuer nicht mit seinem eigentlichen Namen, sondern, um seine Gier zu kennzeichnen, mit dem jenes gierigen und nach der Lockspeise stürzenden Vogels nennt. Vgl. Holzinger zur Stelle.

2) »*χρυσόπατρος* ist Perseus als Sohn des Zeus, d. i. des goldenen Regens im Danae-Mythos« (Holzinger). Daß hier der wunderbaren Erzeugung des Heros in einem Beiwort gedacht wird, spricht für eine analoge Deutung des *τριέσπερος* (vgl. S. 4, Anm.).

3) Vgl. Holzinger zur Stelle.

wenn man von Byblos nach Ägypten fährt. Diese Bedingungen werden von dem Gestade bei Joppe aufs beste erfüllt[1].

Damit haben wir also eine nach unseren bisherigen Erwägungen vielleicht ursprünglich orientalische Sage kennen gelernt, die von einem höchst wahrscheinlich in Joppe von einem Meertier verschlungenen Helden erzählt. Auf einer bildlichen Darstellung ist dieses Meertier, wie in der Jona-Erzählung, ein »großer Fisch« (Abb. 3 nach Roscher a. a. O. III, Sp. 2053f).



3. Perseus im Kampf mit dem »großen Fisch«; anwesend: Andromeda, Kepheus und eine Frau (Jope?). Hydria im Berl. Mus.

Mit der oben behandelten Herakles-Erzählung stimmt das Perseus-Abenteuer, wie es Lykophron wiedergiebt, auch in dem merkwürdigen Einzelzug überein, daß der Heros gerade gegen

1) Leider ist aus den mit den Kepheus-Türmen zusammengestellten *Λαφρίου λακτίσμαθ' Ἑρμαίου ποδός* kein gewisser Schluß auf den Ort zu machen, an den Lykophron denkt; denn die Weide, auf der Hermes die in eine Kuh verwandelte Jo vor Hera zu hüten hatte, und wo er ihr mit dem Fuße Wasser aus dem Boden geschlagen haben soll, wird an sehr verschiedene Küsten verlegt (vgl. Roscher II, 265). Die oben mitgeteilte Angabe des Scholiasten zu Lyk. 835, die jene Hermes-Quelle *ἐν Αἰθιοπίᾳ*

die Leber des Ungeheuers seine Waffe richtet. Fraglich bleibt, auf welche Weise er eigentlich wieder ans Licht kommt. Bahnt er sich selbst von innen mit dem Schwerte einen Weg? Das ist nach Lykophrons und namentlich nach Hellanikos Erzählung wohl die nächstliegende Annahme. Oder speit ihn das Meertier, durch Zerstückelung seiner Leber tödlich verletzt, ans Ufer? Auch das ist nicht ganz ausgeschlossen. Oder hilft etwa von außen jemand, Gott oder Mensch, dem Helden aus dem überwundenen Tiere? Diese zuletzt genannte Vorstellung, die ja der Jona-Erzählung besonders nahe steht, liegt, so scheint es, der Darstellung eines dritten griechischen Drachenkampfes, die hier Erwähnung verlangt, zugrunde.

Jason.

Auf dem Boden einer Trinkschale, die im Jahre 1833 in einem Grabe in Caere gefunden worden ist, befindet sich ein merkwürdiges Bild: Athene steht vor einem sich aufbäumenden Ungetüm mit langem Halse, das einen unbekleideten Mann mit der Beischrift *ΙΑΣΟΝ* ausspeit (Abb. 4). Welcker sagt mit Recht: »Der Name Jason und das geschickt angebrachte Vließ lassen dem Erklärer nichts übrig, als sich zu verwundern über einen angesichts der Pallas vom Drachen verschlungenen Jason statt eines unter Medeens Zauber entschlafenen und von Jason getöteten Drachen«[1]. Jedoch irrt er, wenn er weiter erklärt:

denkt, beweist nichts dagegen, daß Lykophron Joppe als Schauplatz der Handlung gedacht hat, weil man später allgemein die beiden Überlieferungen so harmonisierte, daß man Joppe für eine Äthiopenstadt erklärte (vgl. Plinius: nat. hist. VI, 35$_5$; Tacitus hist. V, 2; Conon: Narratio XL), dagegen ist vielleicht darauf Gewicht zu legen, daß Eustathius (zu Dionys. Perieg. 910) den Namen Jope auf Jo zurückführt (*πόλις Φοινίκης Ἰόπη, κληθεῖσα οὕτως ἢ ἀπὸ τῆς Ἰοῦς, ἢ ἀπὸ Ἰόπης θυγατρὸς μὲν Αἰόλου γυναικὸς δὲ Κηφέως κτλ.*, vgl. Scholion zu Lyk. 836). Vielleicht hat auch schon Lykophron mit der Erwähnung der Jo-Quelle des Hermes auf Jope hinweisen wollen. Dafür könnte man schließlich auch die Erwähnung des Doppelfelsens anführen. Hieronymus hat die Fesseln der Andromeda gleichfalls an Felsen (plur.) vor Joppe gefunden.

1) Welcker: Alte Denkmäler III, S. 378. Ein zweites Zeugnis für diesen Jason-Mythos bildet ein etruskischer Spiegel (vgl. Abb. 5 nach Gerhard: Spiegel Teil 3, Tafel 238), auf dem Jason dargestellt ist, wie

»Der Drache sperrt im Tode den Rachen auf.... vollkommen ist Jasons Haltung so, als ob er nach verrichteter Arbeit vor-



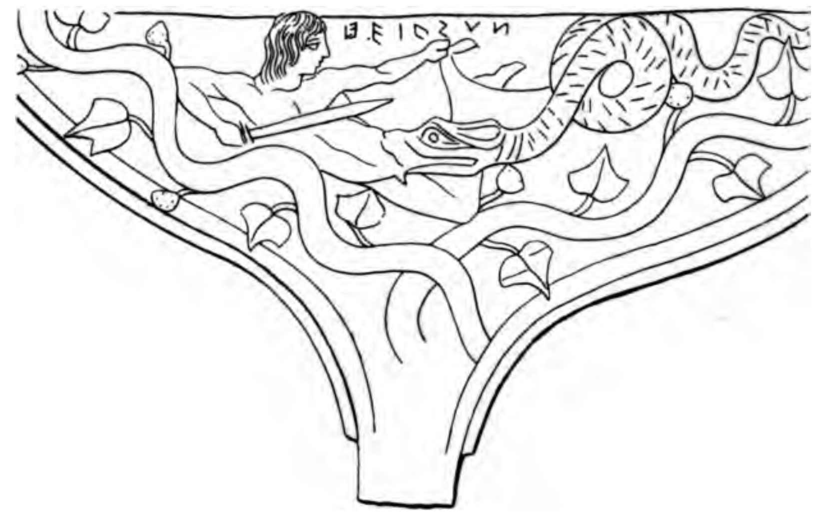
4. Attische Vase des Mus. Gregor.: Jason wird von dem Drachen ausgespieen. Welcker a. O. Tafel 24.

sichtig über den Zähnen des Unterkiefers sich weghebend aus dem Rachen sich wieder geschickt herausgleiten ließe«. Viel-

---

er, in der Rechten das Schwert haltend, mit der Linken das Vließ ergreifend, vor dem Drachen flieht, der aber ein Bein von ihm bereits verschlungen hat. Woher Gerhard weiß, daß Jason »nach dreitägiger Haft« aus dem Drachen ans Licht kommt, ist nicht zu ersehen: vermutlich hat er es, wie Tzetzes beim Herakles-Mythos, unwillkürlich aus Jona eingetragen.

mehr: »Durch die aufgebäumte Krümmung des Drachens wird klar, daß er nicht getötet, sondern am Leben ist. Jason steigt nicht aus dem ermordeten Drachen heraus, wie Welcker meint, sondern ist vollständig passiv und von jeder Selbsttätigkeit entfernt, was sich besonders an den schlaff herabhängenden Armen und an der Haltung des Hauptes offenbart«[1]. Die Anwesenheit der Athene, die ihren Blick fest auf das Auge des Drachens



5. Jason wird von einer Schlange verschlungen. Rahmenschmuck eines etruskischen Spiegels (vgl. S. 22, Anm. 1).

richtet, kann dabei nur so gedeutet werden, daß sie dem Drachen befiehlt, Jason auszuspeien, und daß dieser, gleichsam durch ihren Blick gebannt, dem göttlichen Befehle folgt[2].

Die wunderbare Rüstung.

Dieses rettende Eingreifen des Gottes mit dem sich in den behandelten Herakles- und Perseus-Episoden die gelegentlich

1) Flasch: Angebliche Argonautenbilder S. 24.

2) Vgl. auch Radermacher: Das Jenseits im Mythos der Hellenen S. 67: »Rechts steht Athena; es scheint, daß der Verschluckte ... durch das wunderbare Eingreifen der Göttin ans Tageslicht zurückbefördert worden ist«.

bezeugte Hilfe, die Athene beim Kampfe gewährt, nur von fern vergleichen läßt, findet vielleicht eine Parallele in einer merkwürdigen Lokalsage aus Thespiae in Böotien:

»Die Bewohner von Thespiae haben in ihrer Stadt ein ehernes Denkmal des Zeus Saotes. Sie erzählen: Als einst ein Drache ihre Stadt verwüstet habe, sei von dem Gotte befohlen, daß jedes Jahr ein durchs Los bestimmter Jüngling dem Ungeheuer preisgegeben werde. Die Namen der Getöteten wissen sie nicht zu nennen. Doch erzählen sie: als das Los auf Kleostratos gefallen, habe sein Freund Menestratos eine List ersonnen. Er verfertigte sich einen ehernen Panzer, der auf jeder Schuppe einen nach oben gerichteten Widerhaken hatte. Nachdem er diesen Panzer angezogen hatte, gab er sich dem Drachen freiwillig preis; denn er wollte dadurch, daß er sich opferte, selbst zu Grunde gehen und zugleich den Drachen töten. Dafür hat Zeus den Beinamen »Erretter« bekommen.«[1] Augenscheinlich ist die Erzählung, wie sie hier vorliegt, nicht vollständig: Wenn Zeus den Namen »Erretter« erhält, so muß er doch wohl irgendwie mit rettender Hand eingegriffen haben. Wenn nicht etwa der Heros Menestratos ursprünglich der rettende Gott selbst gewesen ist, werden wir vielleicht anzunehmen haben, daß er für seine Aufopferung dadurch von Zeus belohnt worden ist, daß dieser ihn aus dem Drachen befreit hat.

Auch diese Erzählung ist eine genaue Variante zu den vorhererwähnten: der Anlaß der Tat ist hier wie dort die Gefährdung eines geliebten Menschen, der einem Meerungeheuer geopfert werden soll; hier wie dort geschieht die Rettung durch einen Helden, der sich verschlingen läßt und das Ungeheuer von innen tötet, indem er ihm die Eingeweide verletzt. Von dem rätselhaften Zug mit dem Haupthaar wird freilich hier nichts berichtet. Dagegen fordert unsere besondere Aufmerksamkeit in dieser Erzählung die Absonderlichkeit des Panzers.

Gerade hierfür haben wir nun eine überraschende Parallele

---

1) *Τοῦτον τὸν θώρακα ἐνδὺς παρέδωκε τῷ δράκοντι ἑκουσίως αὑτόν. Παραδοὺς δὲ ἀπολεῖσθαί τε καὶ αὐτός ἀπολεῖν ἔμελλε τὸ θηρίον· ἀντὶ τούτου μὲν τῷ Διὰ γέγονεν ἐπίκλησις Σαώτης*, Pausanias IX, 26 5 ff.

an einer ganz anderen Stelle: im Sidrâ rabbâ, dem großen Buche der Mandäer:

Dort lesen wir in der Beschreibung, die Hibil Zîwâ, der Abgesandte des Lebens, von seiner Höllenfahrt und seiner Begegnung mit Krûn, dem Könige der Finsternis, gibt: »Als er so zu mir gesprochen, saß ich, Hibil Zîwâ, in einem Futteral (γλωσσόκομον) von Schwertern, Säbeln, Spießen, Messern und Klingen, und ich spreche zu ihm: »Verschlinge mich!« Und er spricht: »Jetzt verschlinge ich dich.« Und er verschlang mich bis zur Mitte meines Leibes[1] und spie mich [wieder] aus und warf mich hin und spie Geifer aus seinem Munde: und es waren zerschnitten worden seine Eingeweide, seine Leber und seine Nieren«. (Brandt: Mandäische Schriften, Göttingen 1893, S. 150)[2].

---

1) Wörtlich »bis zu meiner Hälfte«. Ist vielleicht zu lesen: »bis zu seiner Hälfte«, d. h. bis »zur Mitte seines Leibes«?

2) Diese Form der Sage hat eine ganze Reihe von Parallelen in der orientalischen Literatur, denen gegenüber die mandäische Rezension aber deutlich die ursprüngliche Fassung repräsentiert. Nach Josippon ben Gorion wird ein Drache getötet, indem eiserne Kämme in Fleischstücken verborgen ihm zum Fraße gegeben werden; nach Bereschith rabba C. 68 ist es Stroh, in dem Nägel verborgen sind. In der bei den LXX dem Buche Daniel angehängten Legende vom Drachen zu Babel »sind aus den Kämmen Haare geworden« und der Fraß des Drachen zu einem Kuchen aus Pech, Fett und Haaren, von dem »schwer zu sagen ist, wie er einen Drachen auseinander sprengen kann« (vgl. Gunkel: »Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit«, Göttingen 1895, S. 320 ff.). Ähnlich wie in LXX ist die Fassung im jerusalemischen Talmud Ned. 3_{12} und im Alexander-Roman: Der Fraß des Drachen ist in der ersten Legende ein Kamelbalg, in den man Stroh und Kohlen gesteckt hat, in der zweiten ein mit Gips, Pech, Blei und Schwefel ausgestopfter Rinderbalg. Vgl. Nöldeke: Beiträge zur Geschichte des Alexander-Romans S. 22. Die Verwandlung des bewaffneten Verschlungenen in einen andern Gegenstand begegnet übrigens auch sonst noch an vielen Stellen: vgl. z. B. die von Frobenius (»das Zeitalter des Sonnengottes«, Berlin 1904, S. 133 ff.) mitgeteilte »Täktäbäi-Märgän-Mythe der Altejar« (Zentralasien): Hier steckt der Drachentöter, ehe er sich verschlingen läßt, Nägel in seine Tasche und verwandelt sich dann in Pferdemist. Daran wiederum erinnert, was E. Sidney-Hartland (The legend of Perseus III. London 1896, S. 5) von dem irischen Drachentöter Sean Ruadh zu erzählen weiß. Dieser ist in den Besitz eines braunen Apfels gekommen, der vorher einem Riesen gehört hatte. »Sean Ruadh wirft den Apfel in das Maul des Ungeheuers.

Ein wenig verändert findet sich das Motiv von der schwertgespickten Rüstung endlich auch in einem zuerst von Andrew Lang (Academy Oktober 1885) veröffentlichten englischen Märchen, das hier nach E. Sidney Hartland (The legend of Perseus III, S. 87 ff.) wiedergegeben werden mag: Das Märchen erzählt von einer Schlange, die um einen Hügel bei Dalry (Nordwestküste Schottlands) zu lagern pflegte[1]. »Ihre Farbe war schneeweiß. Der dickste Teil ihres Körpers war so dick wie drei Mehlsäcke. Dieses Tier war ein Schrecken für die ganze Nachbarschaft, da es nicht allein Vieh und Menschen verschlang, sondern auch die häßliche Gewohnheit hatte, nachts auf den benachbarten Kirchhof zu gehen, mit seinen Klauen die Gräber aufzugraben und die Neubegrabenen zu verschlingen.

Da fiel das Tier hilflos auf den Strand, breitete sich flach aus und floß am Strande auseinander zu schmutziger Gallerte.« Sollte nicht auch die oben (S. 14, Abb. 2.) wiedergegebene Darstellung des Perseus-Kampfes hier zu vergleichen sein? Dort wirft Perseus runde Bälle, die ihm Andromeda zureicht, gegen den Rachen des Ungeheuers. In einem neugriechischen Märchen (Bernhard Schmidt, Leipzig 1877, S. 80, 81) gibt der Drachentöter dem Wurm, der ihn verschlingen will, zwei Säcke voll Erde zu verschlingen. Endlich darf hier eine Legende von der heil. Margarethe zum Vergleich herangezogen werden, die (in der Form wie sie in der Legenda aurea des Jacobus a Voragine XCIII erscheint), das Verschlingungsmotiv und die Bekämpfung von innen in eigentümlich andersartiger Weise als die eben genannten Geschichten ersetzt. Die Heilige betet im Kerker, Gott möge ihr den Feind erscheinen lassen, mit dem sie kämpfen solle. Ein riesiger Drache erscheint, will sie verschlingen und hat sie bereits im Maul, als sie sich mit dem Zeichen des Kreuzes wehrt. »Da barst der Drache auseinander und die Jungfrau kam unverletzt heraus«. Nach anderer Fassung wird die Heilige wirklich verschlungen. (Jameson: Sacred and Legendary Art. vol. II, p. 138).

1) Vgl. die nordamerikanische Schlangen-Mythe der Seneka: Von einem Knaben aufgezogen, wird die Schlange endlich so groß, daß die sämtlichen Bewohner des Dorfes für sie auf die Jagd gehen müssen. Endlich wollen sie, um diesem Frondienste zu entgehen, das Dorf verlassen. »Doch dies merkte das Ungeheuer und legte sich rings um das Dorf, so daß es niemand verlassen konnte.« Bei einem Ausfall wurden alle Einwohner verschlungen, mit Ausnahme eines Kriegers und seiner Schwester. Dieser tötet die Schlange durch einen mit Mädchenhaar umwickelten Pfeil, den er ihr ins Herz schießt. Sterbend speit sie alle wieder aus. (Frobenius S. 100.)

Der Lord von Galloway bot eine Belohnung für seine Vernichtung. Aber einer seiner Ritter wurde von der Schlange verschlungen: Roß, Rüstung und alles. Ein anderer wurde durch böse Vorzeichen zurückgeschreckt. Endlich wurde das Abenteuer von einem Schmied unternommen. Dieser erbat sich eine Rüstung, die mit langen und scharfen Spitzen (spikes) bedeckt sein sollte, die nach Belieben des Trägers eingezogen und herausgestoßen werden könnten. Kaum war seine Rüstung fertig, als das junge und schöne Weib des Schmiedes starb und auf dem Kirchhofe begraben wurde. In der Nacht nach dem Begräbnis überraschte der Schmied das Ungeheuer, wie es gerade die Erde von dem neuen Grabe abkratzte, und griff es heftig an. Die Schlange verschlang ihn ganz. Aber in dem Augenblick, als er durch die Kehle hinunterglitt, schoß er plötzlich seine »Spitzen« hervor und wälzte sich gehörig hin und her. Das war mehr, als das Ungeheuer erwartet hatte. Und in kurzer Zeit bahnte er sich seinen Weg mit großer Anstrengung durch den Leichnam seines Feindes. Da lag nun die Schlange ganz tot, und während der drei folgenden Tage war der Fluß Ken rot von ihrem Blute.«[1]

Dieser Erzählung nahe verwandt ist die folgende dänische: »In Aarhus in Dänemark waren häufig Leichen, die über Nacht in der Kathedrale aufgebahrt waren, am Morgen verschwunden. Ein Drache hatte sie gefressen, dessen Lager in der Nähe der Kathedrale war. Zuletzt brachte ein durchwandernder Glaser einen Sarg von Spiegelglas in Vorschlag, der mit einem Loch versehen sein sollte, gerade groß genug, ein Schwert hindurchzustoßen. In diesem Sarge ließ er sich in der Kathedrale aufbahren. Um den Sarg herum standen vier Lichter, die er um Mitternacht anzündete. Als der räuberische Drache sein eigenes Bild

---

1) Vgl. zu diesem Zuge die Quelle bei Joppe, in der Perseus sich von dem Blute reinigt (S. 16), und unten den babylonischen Mythos vom Kampfe Bels mit dem Labbu, dessen Blut drei Jahre lang, Tag und Nacht fließt. In einem Mythos der Zulus wird ebenfalls betont, daß das Blut des Ungeheuers, das, aus einem Flusse aufsteigend, alle Menschen verschlingt und dann durch den Helden Sikulume von innen getötet wird, das Wasser rot färbt.

in dem Spiegelglas sah, kam er heran in der Meinung, das Bild sei sein Ehegenosse (deeming the image to be its mate). Sofort stieß der Glaser sein Schwert durch das Loch des Sarges in die Kehle seines Feindes, kam aber selbst um in den Fluten von Blut und Gift, die sich aus dem Körper des sterbenden Ungeheuers ergossen. Ein altes Bild in der Kirche soll das Gedächtnis an die heldenmütige Tat bewahren.« (E. Sidney Hartland a. a. O. S. 89.)

In diesem Märchen ist, wie z. B. auch in allen Erzählungen vom Drachenkampf des heiligen Georg, der Zug, daß der Drachentöter verschlungen wird, verdunkelt, aber namentlich, wenn wir die vorher erwähnten Erzählungen im Gedächtnis haben, leicht genug als ursprünglich vorhanden zu erkennen[1].

Die Entstehung des Mythos.

An dieser Stelle erscheint es zweckmäßig, die Frage aufzuzuwerfen, wie wir uns die Entstehung des Mythos vom verschlun-

---

1) Dasselbe gilt von dem Drachenkampf des Beovulf (elfter Gesang) und von der deutschen Sage von Winkelried und dem Lindwurm (Brüder Grimm: deutsche Sagen, Nr. 217). Winkelried erbietet sich, den Ort Ödwyler von einem Lindwurm zu befreien: »Er überwand das Ungeheuer, indem er ihm ein Bündel Dornen in den aufgesperrten Rachen stieß. Während es nun suchte diese auszuspeien und nicht konnte, versäumte das Tier seine Verteidigung, und der Held nützte die Blößen. Frohlockend warf er den Arm auf, womit er das bluttriefende Schwert hielt und zeigte den Einwohnern die Siegestat. Da floß das giftige Drachenblut auf den Arm und an die Haut, und er mußte alsbald das Leben lassen.« Der im Blute des Drachen untergehende Held dürfte ursprünglich verschlungen gedacht sein; dann ist das Bündel Dornen ein Nachklang der gespickten Rüstung, ähnlich den in Anm. 2 auf S. 26 erwähnten Gegenständen. Vielleicht klingt das Motiv auch noch in der folgenden Erzählung nach: Der schwedische Held Ragnar Lodbrog, der gegen mehrere Schlangen zu kämpfen hat, »verschaffte sich einen wollenen Mantel und dicht mit Haaren bedeckte Schenkelstücke, die ihn vor den Schlangenbissen schützen sollten. Um sich doppelt sicher zu machen,

genen Helden zu denken haben. Dabei wenden wir uns mit unserer Frage zunächst nicht an die griechische Heldendichtung, auch nicht an die Märchen europäischer Nationen, sondern an die Göttersagen geistig hochstehender Naturvölker. Diese sind dem Ursprung der Motive noch erheblich näher als jene anderen meist bereits durch die Hand zahlreicher Schriftsteller gegangenen Erzählungen. »Die Kunst des Maoridichters, die Natur zum Naturmythos zu gestalten, gehört einem Stadium der Geistesgeschichte an, das in Griechenland schon 25 Jahrhunderte früher zum Abschluß kam.« (Tylor: Anfänge der Kultur, deutsche Ausgabe I, S. 310.) Und auch darum lassen sich Naturvölker-Mythen am besten »deuten«: »weil die Naturvölker immer selbst noch in irgend einem Reste, wie um das entschwindende Gedächtnis zu stärken, die ursprüngliche Bedeutung irgend einer Figur bezeichnen. Sie tun es meist nicht in der Mythe, wohl aber gelegentlich und nebenbei«[1].

Auf der Ysabel Insel in Mela-Polynesien erzählt man von dem Heros Kamakajaku. Von dem Hügel Gaja aus, auf dem er wohnt, beobachtet er, daß der Ozean an einer bestimmten Stelle merkwürdig dunkel erscheint. Er entledigt sich am Ufer seiner Waffen, steckt ein Stück Obsidian in sein Ohr und schwimmt bis zu der Stelle, die ihm als so schwarz aufgefallen ist. »Dann tauchte er. Und die Oberfläche des Meeres wogte, und Blasen stiegen auf, und er hörte, daß ein Kombili (Königsfisch), ein sehr großer Fisch, auf ihn zukam; und er kam und verschluckte ihn. Und er bewegte sich mit ihm ostwärts zum Sonnenaufgang. Und er bewegte sich mit ihm fort, bis er an eine seichte Stelle kam, und da warf er sich hin, so daß Kamajaku merkte, daß hier offenbar ein Ufer wäre. »Hier bin ich,« sagte er, und er dachte an den Obsidian in seinem Ohre und er fühlte

---

ging er in einer kalten Nacht ins Wasser und ließ seine Kleidung steif frieren. So geschützt und mit Schwert und Speer bewaffnet, tötete er zwei Schlangen.« (E. Sidney-Hartland a. a. O. S. 63). Sollten die steifgefrorenen Haare dieser merkwürdigen Rüstung nicht mit den »Spitzen«, »Schwertern«, »Widerhaken«, »Nägeln«, »Dornen« der vorher erwähnten Erzählungen zusammengehören?

1) Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes I, 279. Vgl. Tylor: Anfänge der Kultur I, S. 312 ff., 347 und Paul Ehrenreich: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, Berlin 1905, S. 11 ff.

nach ihm und er fand ihn und er schnitt den Bauch des Kombili auf und er schlüpfte hinaus und sah einen Glanz. Und er setzte sich nieder und überlegte: »Ich wundere mich, wo ich bin?« — sagte er. Da stieg die Sonne mit einem Ruck empor und warf sich von einer Seite zur andern[1].«

Hier erkennen wir deutlich, wie die Erzählung entstanden ist: sie ist die mythische Beschreibung des Sonnenuntergangs am Meere. Der Königsfisch im schwarzen Ozean ist die nächtliche Tiefe, und der Held, bei dessen Befreiung aus dem Ungeheuer »die Sonne mit einem Ruck emporspringt«, ist ursprünglich der Sonnengott selbst.

Nicht minder deutlich erkennt man die zugrunde liegende Naturerscheinung in dem Mythos von Maui, dem neuseeländischen Heros: »Am Ende seiner glorreichen Laufbahn kam er in sein Vaterland zurück und hörte dort, daß er vielleicht werde besiegt werden; denn es war hier seine mächtige Ahnin, Hine-nui-te-po, Große Frau Nacht, die man blitzen sehen kann, als ob es sich öffne und schließe da, wo der Horizont an den Himmel stößt. Was man dahinter so leuchtend rot scheinen sieht, sind ihre Augen, und ihre Zähne sind so scharf und hart wie Stücke Glaslava; ihr Leib gleicht dem eines Mannes; und die Pupillen ihrer Augen sind aus Jaspis; und ihr Haar gleicht den Kräutern von langem Seegras, und ihr Mund gleicht dem einer Barraconta.« Maui, von seinem Vater ermutigt, beschließt, »seine große Ahnin zu besuchen, welche so furchtbar blitzt, wo der Rand des Horizontes mit dem Himmel zusammentrifft.« »Da kamen die Vögel zu Maui, um seine Genossen bei dem Unternehmen zu sein, und es war Abend, als sie mit ihm auszogen; und sie kamen zur Wohnung der Hine-nui-te-po und fanden sie in festem Schlafe. Maui befahl den Vögeln, nicht zu lachen, wenn sie ihn in die Alte hineinkriechen sähen; erst wenn er ganz drin sei und wieder aus dem Munde herauskomme, dürften sie nach Herzenslust lachen. Da streifte Maui seine Kleider ab, und die Haut seiner Lenden, die mit dem Meißel des Uetonge tätowiert war, sah gefleckt und bunt aus wie eine Makrele, als er hineinkroch. Die Vögel hielten sich still; aber als er bis zum Rumpfe hinein war, konnte der kleine Tiwaka-

1. Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes S. 60ff.

waka sein Gelächter nicht länger zurückhalten und brach in seiner muntern Weise laut hervor; da erwachte Mauis Ahnin, klemmte ihn fest zusammen, und so wurde er getötet. So starb Maui, und so kam der Tod in die Welt; doch wäre Maui in ihren Leib eingedrungen und unversehrt hindurchgekommen, dann würden die Menschen nicht gestorben sein[1].«

Wer ist der Held, der »der großen Frau Nacht« da, wo der Horizont an den Himmel stößt, in den Rachen steigt, obwohl es drinnen »leuchtend rot« ist und »furchtbar blitzt«? Wer ist der Held, der den Vögeln vergönnt »nach Herzenslust zu lachen,« wenn er aus dem Munde der großen Frau Nacht wieder herauskommt? Kein Zweifel; das ist die Sonne, die zur Zeit des Abendrotes in die Nacht versinkt, und bei deren Aufgang die Vögel ja jeden Morgen nach Herzenslust jubeln. Tylor hat diese Erklärung dadurch zur Evidenz erhoben, daß er in Neuseeland festgestellt hat, das Wort Tiwakawaka »gebe den Ruf eines Vogels wieder, der sich nur bei Sonnenuntergang hören läßt«. Daß aber auch bei dieser Verschlingung durch die große Frau Nacht in Wahrheit an das nächtliche Meer gedacht ist, zeigt ein anderer Maui-Mythos: Maui nimmt Feuer in die Hand, verbrennt sich daran und springt damit ins Meer: »Als er ins Wasser sank, ging die Sonne zum ersten Male unter, und Finsternis bedeckte die Erde. Als er sah, daß alles Nacht war, verfolgte er sogleich die Sonne und brachte sie am Morgen zurück.«[2]

Wenn wir uns diese Erzählungen aus dem Mythenschatze eines Naturvolkes gegenwärtig halten und nun zu den griechischen Heldensagen zurückkehren, so muß uns ein regelmäßig wiederkehrender Zug dieser Sagen in die Augen fallen. Alle die Heroen, von denen hier das Verschlungenwerden berichtet wird, — mag man über ihre ursprüngliche Bedeutung sonst urteilen, wie man will — tragen eine Reihe von Mythen und Attributen an sich, die ursprünglich einem Sonnengott angehört haben müssen. Am deutlichsten ist dies bei Herakles. Wie den Apollo finden wir ihn mit dem Bogen bewaffnet, im Becher des Helios über das Meer fahrend, den Dreifuß, d. h. eigentlich den Feuertopf

1) G. Grey bei Tylor, Die Anfänge der Cultur, übersetzt von Spengel und Poske, I S. 330 vergl. Schirrlen: »Wandersagen der Neuseeländer« S. 33.

2) Tylor: a. a. O. S. 339.

das Symbol der Sonne, tragend, oder auch das Füllhorn, das Symbol der Fruchtbarkeit, und zwar beides aus der Unterwelt empor. Wir finden ihn mit Apollo im Streit um den Dreifuß von Delphi, oder aber in seinem Dienste Ungeheuer bekämpfend u. s. w. Von Perseus sagt Tzetzes (zu Lykophron 17, Scholia ed. Scheer 176) nicht ohne Grund: »Περσεὺς ὁ ἥλιός ἐστιν«. Wie in Kindheitssagen apollinischer und dionysischer Gestalten, begegnen wir in seiner Kindheit der Truhe, die ihn mit seiner Mutter über das Meer trägt. Usener (Die Sintfluthsagen, S. 85 f.) urteilt, daß diese »Fahrt in der Truhe und die Landung in Seriphos genügt, um in ihm den aufgehenden Lichtgott zu erkennen«[1]. Bei Jason, den A. Kuhn als Sonnengott erklärt hat, legt namentlich das »goldene Vließ« die gleiche Deutung nahe. Zum mindesten ist auch hier zu sagen, daß Züge eines Sonnengottes in diese Gestalt aufgenommen sind[2]. Dem entspricht es, daß der mandäische Erlöser-Gott Hibil Ziwâ, »der Abgesandte des Lebens«, ausdrücklich dem Gott der Finsternis gegenübergestellt wird. Und ergänzend können wir noch hinzufügen, daß auch der »Urmensch« der Manichäer als eine Lichtgottheit erscheint, deren Licht von dem Urteufel verschlungen wird[3].

1) Ebenso Preller 2³ S. 59 ff., M. Müller: contributions to the science of mythology 525 f., Voigt: Artikel Dionysos in Roschers Lexikon zur griech. und röm. Mythologie; dagegen E. Kuhnert bei Roscher III, 2026.

2) Vgl. W. Mannhardt: Zeitschr. für Ethnologie (1875) S. 243 ff.

3) Gustav Flügel: Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862: »Nachdem sie miteinander lange Zeit gekämpft, siegte der Urteufel über den Urmenschen, verschlang von seinem Lichte und umgab ihn zugleich mit seinen Geschlechtern und seinen Elementen. Da folgte ihm der König des Paradieses des Lichts mit andern Göttern, befreite ihn und besiegte die Finsternis.« (S. 87 Z. 39 ff.) Zu vergleichen sind auch: S. 89. Z. 6 ff; S. 86 Z. 25 ff: »Aus dieser finstern Erde entstand der Satan . . . . . Sein Haupt wie das Haupt eines Löwen, sein Leib wie der Leib eines Drachen, seine Flügel wie die Flügel eines Vogels, sein Schwanz wie der Schwanz eines großen Fisches und seine vier Füße wie die Füße der kriechenden Tiere. Als dieser Satan unter dem Namen Iblîs, der der Zeit nach Ewige (Urteufel), aus der Finsternis entstanden war, verschlang und verzehrte er (Alles), verbreitete Verderben nach rechts und nach links und stieg in die Tiefe, bei allen diesen Bewegungen Zerstörung und Vernichtung bringend dem, der

Bei diesem Charakter des kämpfenden Helden ist es nun gewiß nicht zufällig — und unsere weiteren Ausführungen werden das Material noch vermehren —, daß fast alle Versionen der Sage vom Verschlungenwerden, in denen der Ort des Kampfes bezeichnet wird, von einer kleinen Insel oder von einer Westküste sprechen: Das Letztere gilt von Troja und Joppe so gut, wie von Thespiae und Galloway. Nur Aarhuus in Dänemark blickt auf ein östliches Meer; aber in der hier lokalisierten Erzählung war auch, wie wir gesehen haben, der Zug, daß der Held verschlungen wird, vergessen, — wie ich meine — ein deutliches Zeichen, daß zu seiner Erhaltung der Anblick einer Naturerscheinung, die nur an einer Westküste beobachtet werden kann, von Nöten oder wenigstens von Nutzen ist. Auch von hier aus darf man den Schluß ziehen, daß die Erzählung vom Verschlingen des Sonnenhelden durch ein Meerungeheuer entstanden ist als eine mythologische Schilderung des Sonnenuntergangs am Meere.

Nun verstehen wir einen weiteren charakteristischen Zug, den wir namentlich in der Sage von Thespiae und in dem schottischen Märchen hervortreten sahen, die Eigenart der Rüstung, in der der Recke seinen Kampf besteht. Fragen wir: was in einem Mythos, in dem der Sonnengott kämpft, ein nach allen Seiten mit scharfen Waffen versehener Panzer besagen will, so drängt sich uns nach meinem Empfinden die Antwort auf, daß dies der mythische Ausdruck für die Strahlenrüstung der Sonne sei[1].

---

ihn zu überwältigen suchte« (So ist zu lesen nach der Ausgabe des Fihrist und mit Kessler).

1) Zu vergleichen ist wohl, daß »den Wagen des Mithra (der bekanntlich oft als sol invictus bezeichnet wird) alle Waffen umgeben« (Gutschmid, Über die Sage vom heil. Georg, Kl. Schriften, hrsg. von Franz Rühl, Leipzig 1892, S. 188). — Eine im weiteren Sinne parallele Vorstellung ist die, daß der Glanz der Sonne als ihr Kleid gefaßt wird vergl. z. B. Apoc. Joh. 12$_1$: »ein Weib mit der Sonne bekleidet«. Ähnliches in zahlreichen Märchen, z. B. in dem neugriechischen vom »Prinzen Krebs«, der über ein »goldenes Gewand« verfügt, »das die Sonne darstellt« (B. Schmidt: Neugriech. Märchen, Sagen u. Volkslieder, S. 87). Verwandt ist auch eine merkwürdige Szene im Martyrium der Thekla: Thekla steht im Zirkus. »Als sie aber ihr Gebet beendet hatte, wandte sie sich um und sah eine große Grube voll Wasser und sprach: Jetzt

Diese Deutung ermöglicht endlich auch eine Erklärung des merkwürdigsten Zuges des Heraklesmythos, daß nämlich dem Helden im Leibe des Meertieres die Haare wie flüssiges Metall vom Haupte schmelzen. Es ist eine in der astralen Mythologie vielfach wiederkehrende Vorstellung, daß man die Sonnenstrahlen als die langen goldenen Haare des Gottes denkt: Apollo[1], Dionysos[2] und Balder[3], Gilgamesch und Simson tragen diesen Schmuck. Herakles freilich erscheint in der Kunst fast immer mit kurzgeschorenem Haupte, aber es ist dabei gewiß nicht zu übersehen, daß dieser Typus der Abbildung des Kopfes auf den ältesten Darstellungen nicht begegnet und erst von da an zu beobachten ist, wo das Löwenfell, wohl eine Anleihe von einem orientalischen Verwandten des griechischen Helden, zu seinem ständigen Attribut geworden ist. Das Löwenfell erscheint sehr vielfach über den Kopf gezogen, ist also sozusagen eine Variante des goldenen Haares; es ist ganz natürlich, daß der eine Kopfschmuck den anderen verdrängt hat, und daß der mit dem Löwenfell geschmückte Held kurzhaarig erscheint. Jedenfalls muß Herakles zu der Zeit, als die Verschlingungsgeschichte auf ihn übertragen wurde, langhaarig gedacht worden sein, wie hätte sonst der Zug vom Verbrennen der Haare von ihm erzählt werden können!

---

ist es Zeit, mich zu waschen. Und sie stürzte sich selbst hinein mit den Worten: Im Namen Jesu Christi taufe ich mich am letzten Tage. Als das die Weiber sahen, weinten sie und sagten: »Stürze Dich nicht ins Wasser!« — so daß auch der Statthalter Tränen vergoß, weil soviel Schönheit die Robben fressen sollten. Sie also stürzte sich ins Wasser im Namen J. Christi; die Robben aber sahen den Glanz eines Blitzes und schwammen tot an der Oberfläche. Und es war um sie eine Wolke von Feuer, so daß die Tiere sie nicht anrühren und nicht in ihrer Nacktheit sehen konnten.« Acta Pauli 34. (Vrgl. Hennecke: Neutestamentl. Apokr. 1904 S. 375.) Diese Szene wird gewiß ursprünglich nicht im Zirkus, sondern am Meere gespielt haben; wird gewiß ursprünglich kein Taufbad, sondern eine Preisgabe an das Ungeheuer der Tiefe sein. Dieses wird durch das Strahlenkleid der bedrohten Jungfrau überwunden; das ist eine genaue Parallele zu unserem Mythos.

1) *Φοῖβος· ἀκερσεκόμης* Ilias XX, 39.

2) *χρυσοκόμης* Hesiod Theogonie 947. Vrgl. Roscher, Art. Helios I, 2003.

3) Kauffmann: Balder, Straßburg 1902, S. 218 ff.

Hier dürfen wir nun an eine Beobachtung erinnern, die sich uns bei der ersten Erwähnung des Haarmotivs aufdrängte: In der Anspielung an den Herakles-Kampf, die wir bei Lykophron fanden, wird zwar ausdrücklich gesagt, daß es die Gluthitze im Innern des Tieres ist, von der das Ausfallen der Haare bewirkt wird, wir erfahren aber nicht, wie jene Hitze eigentlich entsteht. Nur soviel war zu sagen, daß sie von dem Leibe des Ungeheuers nicht auszugehen scheint. Ist nun unsere Vermutung richtig, daß wir es hier mit der mythischen Schilderung eines Sonnenuntergangs am Meere zu tun haben, ist das Haar des Herakles wirklich ein Bild des Strahlenkranzes der Sonne und insofern ursprünglich eine Variante der schwertgespickten Rüstung, so werden wir zu der Folgerung gedrängt, daß das Feuer im Bauche des Meertieres, das in der gegenwärtigen Gestalt der Erzählung den Helden gefährdet, ursprünglich von ihm ausgehend zu denken ist. Der Sonnengott springt in den Rachen des Gottes der Tiefe und verbrennt ihm mit seinem Flammenschmuck die Eingeweide[1], aber dabei verlöschen seine Strahlen, wie wenn man eine Fackel in Wasser taucht. Mythisch konnte das kaum treffender ausgesprochen werden als so, daß der Held im Leibe des Tieres die Haare verliert[2].

---

1) »Der Wanderheld der Comox in Nordamerika läßt, als er einen großen Tintenfisch bekämpfen will, Steine glühend machen. Als die Steine heiß waren, setzte er sich einen als Hut auf und bedeckte mit den andern seinen Körper«. »Der glühende Stein, den der Held als Hut trug, tötete das Ungeheuer« (Frobenius S. 96). »In der südamerischen Osttupimythe trägt einer der Sonnenheroen, der Sohn des Maire Poxi, ein feuriges Federdiadem, das wie ein »Nessushemd« einen Vorwitzigen, der es aufsetzen will, verbrennt« (P. Ehrenreich: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt, Berlin 1905. S. 34). Im neugriechischen Märchen begegnen wir »dem goldnen Apfel aus dem Garten des unsterblichen Vogels, des ewig brennenden und nie verbrennenden«. Dieser Apfel »strahlt wie die Sonne« (B. Schmidt: Neugriech. Märchen, S. 82).

2) Verwandt ist die Vorstellung von der Besiegung Simsons durch das Abschneiden der sieben Locken (wie sie auch Gilgamesch trägt). Ganz das Gleiche wird von Laowo-maroe, dem Schlangentöter der Insel Nias in Mikronesien, erzählt: Laowo-maroe wurde nach einem siegreichen Kampfe gegen eine Schlange, die alle Schiffe verschlang, ein Seeräuber, so daß die See wieder ebenso unsicher wurde wie früher. Endlich

wußte man mit Hilfe seiner Frau zu erfahren, worin seine Kraft bestand. Nachdem ihm sieben Haare ausgezogen waren, war er ein schwaches Wesen geworden, und es gelang, ihn zu töten (Frobenius a. a. O. S. 78). — Durch sein rotes Haar war Nisos, durch sein goldnes Haar Pterelaos unbesiegbar, bis beiden durch den Verrat einer Frau (hier ist es die Tochter) das Haar abgeschnitten ward. (Paus. I, 19_4. Apollod. II, 4_7.) — In dem neugriechischen Märchen *Ὁ καπιτάνος Δεκατρεῖς* hören wir: Zur Zeit der Hellenen lebte einmal ein König; der war der stärkste seines Zeitalters, und die drei Haare auf seiner Brust waren so lang, daß man sie fassen und zweimal um die Hand wickeln konnte. Dem erklärte einst ein anderer König Krieg, und in einem Monat begann der Kampf. Anfangs war der andre König siegreich, aber nachher überwand der starke König mit seinem Heere die Feinde und verfolgte sie bis in ihre Stadt. Hier nun würde er sie sämtlich vernichtet haben, wenn nicht sein Weib ihn um 4000 Thaler, die es von den Feinden erhielt, verraten und die drei Haare ihm abgeschnitten hätte. Hierdurch wurde er der schwächste von allen Menschen. Die Feinde nahmen ihn nun gefangen, fesselten ihn, schlossen ihn in eine Festung ein und reichten ihm jeden Tag nur eine Unze Brot und eine Unze Wasser. Aber in kurzer Zeit fingen seine Haare wieder zu wachsen an, und dann wurde der Kapitän Dreizehn, denn so nannte man ihn, mit dreizehn seiner Gefährten in einen Abgrund geworfen« (B. Schmidt: Neugriech. Märchen, S. 91 ff.). Die Fortsetzung der Geschichte (Kampf mit dem Meergeist, Verwandlung in einen Delphin und Delphinritt) interessiert uns an anderer Stelle. Vergleiche ferner das neusyrische Märchen vom »schönen Jusif« (Eugen Prym u. Albert Socin: Syrische Sagen und Märchen, Göttingen 1887, S. 80 ff.). Der Held dieses Märchens, ein Findelkind, erschlägt seinen Pflegevater und dessen Sohn, weil sie ihn wegen seiner scheinbar illegitimen, in Wahrheit göttlichen Herkunft verspotten, verläßt dann sein Heimatsdorf und geht ins Gebirge. »In einer Höhle, welche sich dort befand, schlug er seine Wohnung auf; er betete nie und fastete nie, sondern mordete und schändete, ohne je vor etwas Angst zu haben.« Die gegen ihn ausgesandten Soldaten können ihm nichts anhaben. »Im Gegenteil, der schöne Jusif pflegte sich Nachts aufzumachen und in die Stadt zu gehen, um zu rauben und zu morden, so daß sich die Einwohner der Stadt vor ihm fürchteten und aus Angst die Stadttore schlossen, bevor die Sonne unterging; jener aber sprengte dieselben, drang in die Stadt ein und raubte.« Endlich kommen die Statthalter auf den Gedanken, den gefürchteten Recken durch die Liebe zu fällen, sie suchen ein wunderschönes Mädchen, indem sie sagen: »Wir wollen das Mädchen zu ihm schicken, damit er bei ihr liege, und während er bei ihr liegt, wollen wir ihn packen.« Dieser Plan wird ausgeführt, in den Armen des Mädchens erweist sich, ohne daß hier das Haarmotiv erwähnt wird, der starke Jusif plötzlich als unfähig zum Kampf mit den Häschern,

Das Feuer im Fische.

Diese Vermutung wird nun dadurch zur Gewißheit, daß in einer ganzen Reihe frappanter Parallelerzählungen, die über die ganze Welt zerstreut sind, ausdrücklich ausgesprochen wird, daß der Sonnenheros das Feuer im Leibe seines Feindes entzündet und ihn dadurch besiegt.

So erzählt man sich z. B. in Livland, also an einer Westküste, folgende Sage: »Einst sah man in der Ostsee einen Riesenfisch, dessen Flossen wie ein Wald aus dem Wasser emporragten, und der so groß war, daß man das Ende seines Schweifes gar nicht erblicken konnte. Dieses Ungeheuer hatte auch ein Junges bei sich, das schon bis zur Mündung der Düna gekommen war, zum Glück aber nicht weiter, denn sonst würde Riga durch Wasserfluten zerstört worden sein. Viele Tage blieb der Riesenfisch in der Ostsee und verbreitete überall großen Schrecken; da beschloß man, ihn zu töten, zu welchem Zweck man eine ganze Kriegsflotte ausrüstete. Doch bevor diese auslief, erklärte ein alter Kriegsmann: »Rühret den Fisch nicht an, er wird mit dem Schweif um sich schlagen, die Krieger töten, die Wasser des Meeres aufwiegeln, und eine zweite Sintflut wird die Welt verderben«. Erschreckt durch die Worte des seekundigen Alten, beschloß man, das Ungeheuer in Ruhe zu lassen. Gleichsam als Dank für diese Koulanz gegen seine Person, beschloß der Fisch, aus der Ostsee zu weichen, verschluckte aber beim Fortschwimmen einen Fischer samt seinem Boote. Der

die ihn ergreifen, fesseln, ins Gefängnis und endlich ins Meer werfen. Dort wird er von einem Haifisch verschlungen, der zuvor schon einen kostbaren Ring und eine Prinzessin verschlungen hat. Jusif und die Prinzessin verloben sich im Bauche des Fisches. »So ging ein Jahr vorüber. Da wurde der Hai krank; denn er fühlte sich beschwert und konnte nicht mehr schwimmen; daher ging er ans Meeresufer, rieb sich mit dem Bauche am Ufer an den Steinen und sperrte das Maul auf. Jusif kam heraus. Er schaute auf und sah, daß er sich auf dem Lande befand und die Hand des Mädchens in der seinigen hielt. Er zog nun das Mädchen hinter sich her, und so kamen sie alle beide heraus. Sie sagten zu einander: »Wir wollen den Hai nicht töten; denn er hat uns eine Wohltat erwiesen«. Beide finden nun die von einem Ungeheuer geraubte Mutter des Jusif, »die ihn einst im Gebirge gebar und der ihr Sohn verloren ging«.

Fischer kam lebend im Magen des Ungeheuers an, doch war es hier sehr dunkel, und es hungerte ihn sehr. Da nahm er Holz aus seinem Boote, ein Messer und Feuerstein aus seiner Tasche; zündete ein loderndes Feuer an und begann Fleisch- und Speckstücke aus den Seiten des Fisches auszuschneiden, dieselben zu braten und zu essen. Doch das Ungeheuer, gequält von Schmerzen, spie den Fischer mit dem Boote aus, und wohlbehalten konnte dieser zu den Seinigen zurückkehren. Das Riesentier aber verschwand für immer aus der Ostsee«[1].

Ganz ähnlich ist die Geschichte von der abenteuerlichen Meerfahrt des Häuptlings Rata, die man sich auf Aitutaki, einer der Cookinseln, erzählt. Nach einer Reihe glücklich überstandener Gefahren ruft der von dem Häuptling widerwillig mit an Bord genommene Nganaoa plötzlich: »O Rata, hier ist ein großer Walfisch«. »Das ungeheuere Maul desselben war weit offen, der Unterkiefer war schon unter dem Boote und der andere über demselben. Ein Augenblick — und der Walfisch hatte sie verschlungen. Nunmehr brach Nganaoa, »der Drachentöter«, seinen Speer in zwei Stücke, und in dem Augenblicke, als der Walfisch sie zermalmen wollte, richtete er die beiden Stäbe in dem Rachen des Feindes auf, sodaß er seine Kiefer nicht zu schließen vermochte. Nganaoa sprang schnell in das Maul des großen Walfisches und blickte in dessen Bauch hinein — und was sah er? Da saßen seine beiden Eltern, sein Vater Tairitokerau und seine Mutter Vaiaroa, welche beim Fischen von diesem Ungeheuer der Tiefe verschlungen worden waren. Groß war die Freude der Eltern Nganaoas, als sie ihren Sohn erblickten. Waren sie doch jetzt davon überzeugt, daß ihre Befreiung bevorstände. Und Nganaoa beschloß auch die Rache. Er nahm einen von den beiden Stöcken aus dem Maule des Tieres — ein einzelner genügte, um dem Walfisch das Schließen des Rachens unmöglich zu machen und somit Nganaoa und seinen Eltern den Weg frei zu halten. Diesen einen Teil des Speeres zerbrach er also in zwei Teile, um sie als Feuerreibhölzer zu verwenden[2].

---

1) Fr. Bienemann: Livländisches Sagenbuch, Reval 1897, S. 2.

2) Ebenso erzählt, was hier gleich angemerkt werden mag, ein südamerikanischer Mythos von einem Schamanen am Essequibo, der in den Rachen eines krebsartigen Wasseruntieres eindringt, mit Feuer-

Er bat seinen Vater, das eine unten zu halten, während er selbst das obere Teil handhabte, bis das Feuer zu glimmen begann. Indem er es nun zur Flamme anblies, beeilte er sich, die fettigen Teile in dem Bauche mit dem Feuer zu erhitzen. Das Ungeheuer, im Schmerze sich windend, suchte Hülfe, indem es an das nahe Land schwamm. Sobald es die Sandbank erreichte, traten Vater, Mutter und Sohn durch das offene Maul des sterbenden Walfisches auf das Land. Das Eiland erwies sich als Iti-te-marama, das Land des Mondscheines. Das Boot von Rata war hier auch am Ufer angetrieben, und hier lebten sie alle zusammen eine Zeit lang. Sie verzehrten Früchte und Fische und schmückten sich mit Blumen. Endlich sehnten sie sich nach dem Lande ihrer Geburt in Awaiki und beschlossen, dahin zurückzukehren. Das Boot wurde hergerichtet, Nahrung und Wasser eingeladen, Segel gesetzt, und eines Tages brach der tapfere Schiffer Rata mit seiner ganzen Partei und mit den geretteten Eltern des Nganaoa auf. Nach vielen Tagen erreichten sie endlich, ohne einer weiteren Gefahr begegnet zu sein, ihr ursprüngliches Heimatland, das Land des Sonnenunterganges«[1].

Daß wir ein Recht haben, diese Erzählungen bei der Erklärung des Haar-Motives heranzuziehen, zeigt die folgende in der Torresstraße, also der Heimat der Ratamythe nicht allzufern, lokalisierte Variante:

»Vor langer Zeit fischte ein Mann mit Namen Mutuk auf einem Meeresriff, als seine Angelschnur sich verfing und er in das Wasser tauchte, um sie zu befreien. Ein vorüberschwimmender Hai verschluckte ihn, ohne ihn zu verletzen. Der Hai schwamm nordwärts über das Riff von Manrove-Iland. Mutuk fühlte die Wärme und sagte zu sich: »Jetzt sind wir im warmen Wasser«. Als der Hai in tieferes Wasser tauchte, empfand Mutuk die Kälte und wußte, daß sie wieder in die Tiefe gelangt waren; zuletzt schwamm der Hai nach Boigu und strandete bei zurücktretender Flut. Mutuk fühlte die prallen Sonnenstrahlen

stäben in dessen Magen ein Feuer anzündet und wieder ausgespieen wird (Paul Ehrenreich a. a. O. S. 54). In der gleichen Weise (mit Feuerreibehölzern) wird das Feuer in der Verschlingungsgeschichte von Britisch-Guiana angezündet (vgl. Frobenius S. 102).

1) Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes I, 65f.

auf dem Fische ruhen und erkannte, daß er hoch und trocken liegen müsse. Da nahm er denn eine scharfe Muschelschale, die er hinter dem Ohre trug, und hackte in den Leib des Haies, bis er eine genügende Öffnung hatte. Aus seinem sonderbaren Gefängnis entschlüpfend, merkte er, daß seine Haare ausgefallen waren« (Frobenius a. a. O. S. 62).

Überraschender Weise werden uns auch eine ganze Anzahl genaue Parallelerzählungen aus Amerika mitgeteilt. Ich greife nur einige in unserm Zusammenhange besonders interessante heraus. Die Selischstämme an der Westküste von Kanada erzählen:

»Es waren einmal zwei Knaben. Eines Tages fuhren diese in ihrem Boote aus. Als sie nicht weit gefahren waren, erblickten sie einen Walfisch, welcher auf- und niedertauchte. Da fingen sie an, ihn mit Schmähreden zu überhäufen. Der Walfisch kam darauf ganz nahe zu ihnen herangeschwommen, aber sie ließen sich nicht stören. Dreimal tauchte er auf, jedesmal näher beim Boote. Da die Knaben aber gar nicht aufhörten zu schmähen, verschlang er beim vierten Male Boot und Knaben und schwamm von dannen. Er sprach zu ihnen: »Ihr könnt von meinem Fleisch essen, aber hütet euch, meinen Magen zu verletzen; denn sonst muß ich sterben«. Die Knaben aber fürchteten, so weit ins Meer vom Wal hinausgetragen zu werden, daß sie nie zurückkehren könnten. Deshalb schärften sie ihr Steinmesser, und der ältere Bruder sprach zum jüngeren: »Nun hebe mich, damit ich den Magen des Wales zerschneiden kann«[1]. Der jüngere Bruder gehorchte, und jener tötete den Wal. Da dachten die Brüder: »O strandete doch der Wal!« Und siehe, er trieb an die Mündung des Cowichan-Flusses. Da fingen die

1) Ähnlich erzählt das Märchen von dem nordamerikanischen Manabozho. Dieser Heros, der »den Westen quer durch Berge und Seen bis zum Ende der Welt treibt, ohne ihn töten zu können« und dadurch als Sonnenheld legitimiert wird, wurde samt seinem Kanoe vom König der Fische verschlungen. »Da schlug er mit seiner Kriegskeule so lange an das Herz des Ungeheuers, bis es ihn gern wieder ausgespieen hätte; aber der Heros setzte sein Kanoe innen quer vor den Schlund des Fisches und erschlug ihn völlig; als das tote Ungeheuer ans Ufer trieb, pickten die Möven eine Öffnung hinein, so daß Manabozho heraus kommen konnte«. (Vgl. Frobenius a. a. O. S. 93.)

Knaben drinnen an zu schreien, damit die Leute auf sie aufmerksam werden sollten. Zuerst bemerkte sie niemand. Bald aber hörten sie in der Nähe Axtschläge, und es klang, als wenn jemand daselbst ein Boot baue. Sie schrieen nun wieder, so laut sie konnten. Da hörte der Mann sie und ging ins Dorf. Er erzählte, er habe zwei Stimmen gehört, wisse aber nicht, woher sie kämen. Da gingen alle Leute mit ihm zum Strande, und sie hörten nun zwei Stimmen singen: »O, wir sitzen im Walfische. Kommt und befreit uns. Es ist so heiß, daß wir fast verbrannt sind«. Die Leute gingen weiter und entdeckten bald den Walfisch. Der Vater der Knaben war mit unter den Leuten. Er erkannte die Stimmen seiner Söhne und rief: »O, seid ihr dort, meine Söhne?« »Ja«, riefen jene, »befreie uns, wir müssen hier drinnen verbrennen«. Da nahmen die Leute ihre Steinmesser, öffneten den Wal, und die Knaben kamen heraus. Es war aber so heiß im Walfischmagen gewesen, daß sie alle Haare verloren hatten«[1].

In Hellgate in Barclay Sound — also wiederum an einer Westküste — wohnte ein Riesenwal namens »Verschlinger von zusammengebundenen Booten«. »Wenn jemand nicht vermeiden konnte, diesen Weg einzuschlagen, fuhr er vorsichtig am Ufer entlang, um die Aufmerksamkeit des Ungeheuers nicht auf sich zu ziehen. Eines Tages fuhr des Helden Mutter in einem kleinen Boot dort vorbei. Das Boot trieb vom Ufer fort, und da kam der Wal sofort herbei und verschlang es. Als der Held erfuhr, daß der Wal seine Mutter gefressen hatte, beschloß er, sich zu rächen. Er schnitt lange Stangen, spitzte dieselben an beiden Enden und legte sie über zwei Boote. Dann kochte er Wasser in einer großen Kiste. Er rief seine drei Brüder und ließ sie in das kochende Wasser springen. Sie kamen unverletzt wieder heraus, und jeder sagte, als er herauskam: »Es soll mich wundern, ob des Wales Bauch so heiß ist wie dieses Wasser«. Dann sprang der Held selbst hinein und kam unverletzt wieder heraus. Sie kamen nun auf dem Fluß ins Meer hinaus und sangen ein Lied. Als sie es zweimal gesungen hatten, sank das Wasser tief herab, der Wal tauchte auf und verschlang das Boot. Der Held rief seinen Brüdern zu, es

1) Frobenius a. a. O. S. 81f.

gerade den Schlund hinabzusteuern. Sobald sie im Magen angelangt waren, zerschnitten sie die Eingeweide des Wales mit Muscheln und schnitten endlich sein Herz ab. Da starb er. Bald trieb er ans Ufer. Und als die kleinen Vögel und anderen Tiere ihn fanden (diese waren schon vor den Menschen auf der Erde gewesen), wollten sie ihn aufschneiden. Sie machten sich rasch bereit, nur ein kleiner weißer Fisch konnte garnicht fertig werden. Er wollte sich schön anziehen und sein Haar in einen Knoten binden, da er annahm, daß viele Leute dort zusammen kommen würden. Daher kam er zu spät. Die Leute fragten auch eine Muschel, ob sie mitkommen wolle u. s. w. Sie gingen nun alle zum Strande hinab, allen voran ein Tintenfisch. Sie schnitten den Wal auf, heraus kamen der Held und seine Brüder. Und als sie nun einander ansahen, lachten sie sich an. Einer der Brüder hatte alle Haare in dem Bauche des Wales verloren, so heiß war es darin gewesen«[1].

Auch in Amerika haben wir nun Varianten unseres Mythos, die erkennen lassen, daß das Feuer ursprünglich von dem verschlungenen Helden angezündet wird:

»Einst ließ sich der Rabe vom Walfisch verschlucken. Drin im Magen machte er sichs bequem und zündete ein kleines Feuer an. Der Wal bat ihn, sich ja in acht zu nehmen, daß er nicht sein Herz verletze. Der Rabe konnte aber der Versuchung nicht widerstehen und pickte daran. »O!« schrie der Wal, denn es tat ihm weh. Er bat den Raben nochmals, ja sein Herz nicht anzurühren. Der Rabe entschuldigte sich, indem er vorgab, nur zufällig daran gestoßen zu haben. Bald pickte er aber wieder daran und biß herzhaft zu. Da verschied der Wal. Der Rabe wußte nicht, wie er wieder herauskommen sollte, denn das Maul des Tieres war fest geschlossen. Er dachte: »O, strandete doch der Wal an einem flachen Ufer.« Bald hörte er die Brandung brausen und fühlte den Körper des Wales auf die Steine am Ufer stoßen. Da freute er sich. In der Nähe war ein Dorf, und Kinder spielten mit Bogen und Pfeilen am Strande. Als sie den Wal erblickten, liefen sie gleich nach Hause und riefen ihre Eltern herbei, die daran

1) Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes I, S. 82.

gingen, den Speck abzulösen. Als sie damit beschäftigt waren, hörten sie jemand im Bauche des Wales singen und schreien, konnten sich aber nicht denken, wer das täte. Da dachte der Rabe: »O, schnitte doch einer von oben her gerade zu mir herab!« Kaum hatte er das gedacht, so war sein Wunsch erfüllt. Ein Mann schnitt ein Loch in den Magen, und sogleich flog der Rabe von dannen und schrie: »Kola, kola, kola!«[1] (vgl. Abb. 6).



6. Zeichnung der Haida-Indianer. Der Rabe im Walfischmagen. (Nach Frobenius: Aus den Flegeljahren der Menschheit, S. 219.)

In einer Erzählung der »Hundsrippen- und der Hasenfellindianer« finden wir neben dem Feuer im Bauche des Tieres gar die drei Tage:

»Ein schöner junger Mann ging am Meeresufer spazieren. Da schwamm ein Walfisch übers Wasser herauf. »Walfisch verschlucke mich!« sagte der junge Mann. Alsbald stürzte er sich ins Wasser, und der Walfisch verschluckte ihn — so erzählt man. Drei Tage wohnte er in dem Bauche des Walfisches. Hierauf beweinte seine Schwester diesen jungen Mann ununterbrochen. Sie ging am Gestade auf und ab und weinte. Plötzlich erschien der Walfisch von neuem. Sie hörte die Stimme ihres Bruders aus dem Bauche: »Schwester, Schwester, ich bin so unglücklich, der Walfisch ver-

1) Frobenius a. a. O. I, S. 84. Vgl. auch die beiden weiteren Raben-Mythen S. 83 und 85.

brennt mich in seinem Bauche. Deshalb bitte ich dich inständig, Schwester, wirf einen deiner Schuhe nach dem Walfisch, um mich aus ihm heraus zu ziehen«, — sagte er unter Tränen. So löste denn das Mädchen einen ihrer Schuhe, warf ihn nach dem Walfisch und hielt ihn am Schnürband fest — so erzählt man. Da ergriff der Jüngling den Schuh, und infolgedessen spie ihn der Walfisch wieder aus — so erzählt man. Am Ufer des Meeres spie er ihn aus, er war fast tot, aber immer noch ein wenig am Leben. Deshalb war der Walfisch sehr unzufrieden und peitschte das Wasser mit dem Schwanz. Infolgedessen entstanden gewaltige Wellen. Sie türmten sich noch höher als Berge und breiteten sich über die Erde aus, sodaß sie überschwemmt wurde. Nur den jungen Mann und seine Schwester tötete das Wasser nicht — so erzählt man«[1].



7. Zeichnung der Haida-Indianer. Der Dämon Skana im Walfischmagen[2]. (Nach Frobenius: Aus den Flegeljahren der Menschheit, S. 220.)

In dem nordamerikanischen Mythos von Kaiq stehen Feueranzünden und Haarverlust in derselben Erzählung nebeneinander:

---

1) Vgl. Frobeninus a. a. O. S. 87. Auch der »kleine Monedo der Odschibwäer, der, wie Maui, als Sonnenfänger erscheint, wird von einem großen Fisch verschlungen und von seiner Schwester, die ihn in dieser Sage herausschneidet, gerettet« (Tylor a. a. O. S. 332).

2) Die Haida, ein Stamm des nordwestlichen Amerika, sind keine

»Kaiq, der Nerz, ging einst aus, Heringe mit einem riesigen Heringsrechen zu fangen. Zu gleicher Zeit war aber auch der Wal auf Heringsfang und verjagte die Fische von Kaiqs Boot. Darüber ward dieser böse. Als der Wal einmal auftauchte, um zu blasen, rief Kaiq: »Pfui, wie stinkst Du, Wal!« Viermal wiederholte er dieses, da ward der Walfisch böse und verschluckte Kaiq samt seinem Boote. Jedesmal, wenn der Wal nun auftauchte, rief Kaiq drinnen: »Wisset, Ihr Leute, daß der Wal mich gefressen hat!« Die Fischer hörten es und erzählten einander, daß Kaiq vom Walfisch verschluckt sei. Der Wal fuhr fort, Heringe zu fangen. Da machte Nerz sich ein kleines Feuer im Magen und trocknete die Heringe auf einem Gestelle. Jedesmal, wenn der Wal nun auftauchte, fielen die Fische von den Gestellen herunter. Darüber ward er sehr zornig. Im Magen war es zudem sehr heiß. Kaiq fühlte sich krank und dachte nach, wie er wieder ins Freie gelangen könne. Er beschloß, den Wal zu töten, und schnitt seine Kehle durch. Da starb der Wal und trieb bald nahe an einem Dorfe ans Ufer. Sobald die Bewohner ihn sahen, zerlegten sie ihn und siehe da! als sie den Magen öffneten, kam Nerz herausgesprungen. Er hatte aber vor Hitze alle Haare im Magen des Walfisches verloren.« (Frobenius: Aus den Flegeljahren der Menschheit, S. 217.)

Endlich mag hier noch einer der von Frobenius (das Zeitalter des Sonnengottes, S. 95) mitgeteilten Schiroki-Mythen erwähnt werden:

»In alten Zeiten lebte im Tennessee-Fluß ein großer Fisch, den man Dakwa nannte. Der war so mächtig, daß er mit Leichtigkeit einen Menschen verschlucken konnte. Einmal fuhr ein mit Kriegern gefülltes Boot über den Fluß, als der Dakwa sich plötzlich unter dem Nachen aus dem Wasser erhob und das Fahrzeug mit allen Insassen in die Luft schleuderte.

Walfischjäger, zuweilen treibt aber ein getöteter Walfisch an ihre Küste. Dann erzählen sie, Hooyeh (so heißt bei ihnen der Rabe) habe den Wal umgebracht und verlassen, um ein weiteres Abenteuer zu unternehmen. Zu Abb. 7 erzählen sie, der Dämon Skana pflege in einem Walfisch, der sich, wenn er landet, in ein Kanoe verwandelt, über das Meer zu fahren. Vgl. Frobenius: Aus den Flegeljahren der Menschheit, S. 219 ff.

Als sie wieder niederfielen, schnappte der Fisch einen von ihnen auf, verschluckte ihn und schwamm auf die Tiefe des Flußbettes. Sobald der verschlungene Jäger zum Bewußtsein kam, versicherte er sich zunächst, daß er keinen Schaden genommen habe. Es war jedoch so heiß und eng in dem Innern des Dakwa, daß er fast erstickte. Als er nun im Finstern herumtastete, griff er in einen Haufen von Muscheln, die das Ungeheuer verschluckt hatte. Er ergriff eine der Muscheln, gebrauchte sie an Stelle eines Messers und begann, sich einen Weg zu schneiden. Bei dem Schaben wuchs das Unbehagen des Fisches, und so kam er denn an die Oberfläche des Wassers, um Luft zu holen. Der Mann fuhr fort, sich seinen Weg weiter zu schneiden, zu kratzen und zu schaben, bis der Fisch unter furchtbaren Qualen an der Oberfläche des Wassers über den Strom hinschwamm, wobei er das Wasser mit seinem Schwanz zu Schaum peitschte. Zuletzt war das Loch so weit, daß der Mann herausschauen konnte. Da gewahrte er, daß der Dakwa in seichtem Wasser nahe dem Ufer war[1]. Sobald der Fisch das Ufer erreicht hatte, kroch der Jäger vorsichtig, damit der Fisch es gar nicht merke, zu seiner Seite heraus, watete ans hohe Ufer und machte sich auf den Rückweg nach Hause. Die Flüssigkeit im Bauche des großen Fisches hatte aber sein ganzes Haar weggebrüht, und er blieb danach kahlköpfig.«

Diese Variante erscheint besonders auch dadurch von Interesse, daß sie im Binnenlande, an einem großen Strome, lokalisiert ist, ohne doch ihren Geschwistern an den Westküsten der verschiedenen Meere allzu unähnlich geworden zu sein. Meist bewirkt nämlich die Wanderung der Sage ins Inland eine starke Umgestaltung. So ist in Deutschland und in Rußland das verschlingende Tier meist zum Wolf[2], im Innern Asiens

---

1) Hier und an zahlreichen anderen Stellen wird man unwillkürlich an Motive der Sintflutgeschichten erinnert. Ich vermeide es absichtlich, dem nachzugehen, um nur Material zu verwerten, dessen Ähnlichkeit ohne weiteres einleuchtet.

2) So stürzt sich Odin in den Rachen des Fenriswolfes. Vgl. ferner die Märchen von Rotkäppchen, den sieben Geislein und Daumensdick. Daneben begegnet auch in Deutschland der verschlingende Drache: vgl. die Sage vom Drachenloch (Grimm N. 219): Die Brüder

zum Tiger[1], im Innern Afrikas zum Elefanten[2], im Innern Amerikas zum Bären[3] oder Elch geworden.

In dem von Frobenius (das Zeitalter des Sonnengottes S. 90) mitgeteilten Bären-Mythos ist der Verschlungene ein Vogel, der aber wie ein Mensch bekleidet ist und sprechen kann. Wie Rotkäppchen zum Wolf, sagt er zu dem Bären: »O, wie groß ist deine Nase.« Darüber wird der Bär zornig und verschlingt ihn. »Da zerbrach Stskin seinen Bogen in dem Magen des Bären und machte einen Feuerreiber daraus. Seinen Regenmantel benutzte er als Zunder und mit diesem entzündete er ein großes Feuer im

---

Syntram und Bertram stoßen »in wilder und wüster Waldung auf einen hohlen Berg. In der Höhlung lag ein ungeheurer Drache, der das Land ringsumher verödete. Als er die Menschen gewahrte, fuhr er in Sprüngen auf sie los und im Augenblick verschlang er Bertram, den jüngeren Bruder, lebendig. Syntram aber setzte sich kühn zur Wehr und bezwang nach heißem Kampfe das wilde Getier, in dessen gespaltenem Leibe sein Bruder noch ganz lebendig lag. Zum Andenken ließen die Fürsten am Orte selbst (bei Burgdorf im Bernischen) eine Kapelle, der heil. Margarethe (vgl. S. 26, Anm. 2) gewidmet, bauen und die Geschichte abmalen, wo sie annoch zu sehen ist.« Eine solche Darstellung des Abenteuers findet man z. B. am Säulenkapitäl der nördlichsten Säule im Chor des Baseler Münsters: Ein gewappneter Ritter zieht einen andern Gewappneten aus dem Maule eines Drachen, der durch einen daneben gemeißelten Fisch als Meerungeheuer charakterisiert wird. (Zur Deutung vgl. Moritz Haupt, Zeitschrift für das deutsche Altertum VI, 1848, S. 156ff.). Ein ähnliches Relief über dem Eingang zum Landgrafenhaus der Wartburg. Ferner z. B. auf den Abb. 9 (nach Goldschmidt »der Albani-Psalter in Hildesheim« 1895, S. 68) wiedergegebenen Säulen und in einem Bogenfeld in Altenstadt (Abb. 8). Besonders häufig ist die Darstellung an gotischen Chorstühlen. Vgl. Bergner: Kirchliche Kunstaltertümer in Deutschland, S. 570.



8. Ritter im Rachen eines Ungeheuers. Bogenfeld in Altenstadt.

1) Frobenius S. 128.

2) Vgl. unten Teil III.

3) Vgl. auch, was Cranz (Historie von Grönland 1765, S. 271) von dem grönländischen Angekok erzählt: »Da muß er in einem finstern Hause liegen ..... (dann) kommt ein weißer Bär und schleppt ihn an

Magen des Bären. Dann flog er hinten wieder hinaus. Zuerst mußte der Bär husten, da der aufsteigende Rauch seine Kehle reizte. Dann schlugen die Flammen aus allen seinen natürlichen Öffnungen hervor, und er verbrannte elendiglich.«

Wir sprachen oben die Vermutung aus, daß die schwertgespickte Rüstung und die brennenden Haare verschiedene mythische Anschauungsweisen des gleichen Phänomens, der Strahlenrüstung der Sonne, seien[1]: in der letzterwähnten Erzählung haben wir gewissermaßen eine Zwischenvorstellung: Stskin hat wie Hibil Ziwâ und Menestratos ein Gewand, das ihm hilft, den Bären zu töten, aber, wie ursprünglich Herakles und seine Verwandten mit ihren brennenden Haaren, vollzieht er den Kampf durch Feuer. Ähnlich ist in dieser Beziehung eine interessante Zigeunergeschichte aus Siebenbürgen, die wir dem Buche von Sidney Hartland entnehmen: Von seinen Brüdern wegen eines Mordes verfolgt, erfährt der Zigeuner Radu von zwei ihm begegnenden Reitern das Geheimnis, wie man einen Pferde-

---

einem Zähe in die See; da wird er von demselben und einem Wallroß aufgefressen, in einer Weile aber auf seiner vorigen finstern Stelle wieder ausgespieen, sein Geist kommt aus der Erde wieder herauf und belebt die Knochen.«

1) Übrigens scheint auch bei Herakles statt der brennenden Haare gelegentlich die verwundende Rüstung vorausgesetzt zu sein: Lykophron sagt (Alexandra 475ff.) von dem Meerungeheuer, dem Hesione preis gegeben wird: »*Ὁ δ' ἀντὶ πιποῦς σκορπίον λαιμῷ σπάσας Φόρκῳ κακῆς ὠδῖνος ἔκλαυσεν βάρος, χρῄζων πυθέσθαι πημάτων ξυμβουλίαν*« »Das Ungeheuer schlang anstatt des Buntspechts (so heißt Hesione wohl wegen ihres bräutlichen Schmuckes) den Skorpion in seinen Schlund hinab und klagte dann dem Phorkos seinen schlimmen, schweren Schmerz, einen Rat für seine Leiden von ihm begehrend.« Dazu bemerkt v. Holzinger (Lykophrons Alexandra Leipzig 1895, S. 243): »Das Ungeheuer, welches nach der zarten Jungfrau gelechzt hatte und nun statt derselben den rauhhaarigen Herakles in seinem Bauche fühlt, taucht in die Tiefe zu Phorkos hinab, klagt ihm seine Schmerzen und wünscht von dem kundigen Meergreise ein Mittel zur Linderung derselben zu erfahren.« Der Ausdruck »Skorpion« scheint in der Tat darauf anzuspielen, daß Herakles an seinem Leibe eine wie Skorpionstacheln wirkende Waffe trägt. Mag dabei nun, wie Holzinger zu vermuten scheint, an die (nach V. 37, vgl. oben S. 5) herunterschmelzenden Haare gedacht sein oder, was mir wahrscheinlicher ist, an eine Rüstung wie die des Menestratos.



8. Pfeiler der Krypta in Freising. Vier Männer im Kampfe mit Ungeheuern. E
scheint sich von oben in den Rachen zu stürzen. Einer hebt sich, die Hände auf
Unterkiefer des Tieres stützend, aus dem Rachen empor.

schädel in eine Stute verwandelt, die »am Morgen rot, am Nachmittag weiß und bei Nacht schwarz« ist[1]: »Er besteigt dies wunderbare Tier und erreicht eine Stadt, die schwarz behangen ist, weil ein neunundneunzigköpfiger Drache, der auf dem Glasgebirge lebt, die Königstochter fortgetragen hat und sie am andern Morgen fressen will[2]. Am nächsten Tage reitet er

---

1) Vgl. hierzu das russische Märchen von Vasilissa, der Schönen: Vasilissa wandert, von ihrer Stiefmutter und zwei bösen Schwestern zum Hause einer Hexe entsandt, in den Wald. »Plötzlich tummelt sich vor ihr ein Reiter; er selbst weiß, in Weiß gekleidet, sein Roß unter ihm weiß und das Geschirr weiß. Und der Tag begann zu dämmern. Sie geht weiter; da sprengt ein zweiter Reiter hervor, selbst rot, rot gekleidet, auf einem roten Rosse. Die Sonne begann sich zu erheben. Sie geht den ganzen Tag weiter und gegen Abend kommt sie beim Hause der Hexe an. Plötzlich erscheint wieder ein Reiter, selbst schwarz, ganz in Schwarz gekleidet, auf einem schwarzen Rosse; er sprengt in die Tore der Hexe und verschwindet, als ob er in die Erde gesunken wäre. Die Nacht senkte sich herab. Als hierauf Vasilissa die Hexe fragte, wer der weiße Reiter wäre, antwortete sie: »Das ist mein heller Tag«, und wer der rote wäre: »Das ist meine rote Sonne«, und wer der schwarze wäre: »Das ist meine schwarze Nacht; sie alle sind meine treuen Freunde.« Vgl. auch den irischen Märchenritter Sean Ruadh, der auch auf einem stets andersfarbigen Pferd in wechselnder Rüstung zum Drachenkampfe reitet; außerdem (eine entferntere Parallele, wozu Zimmern »Die Keilinschriften u. das A. T.[3]« S. 633 zu vergleichen ist) die himmlischen Reiter auf braunem, roten und weißen Rosse, die Jahve aussendet, damit sie die Erde durchstreifen (Sacharia 1 8ff.), und die mit roten, schwarzen, weißen und scheckigen Rossen bespannten Wagen (Sach. 6 2ff.).

2) Vgl. zu diesem Anfang der Erzählung Grimms Hausmärchen (N. 60): »Die zwei Brüder«: »Der Jüngste aber kam mit seinen Tieren in eine Stadt, die war ganz mit schwarzem Flor überzogen. . . . . . . Und als der Jäger für seine Tiere gesorgt hatte, fragte er erst den Wirt, warum die Stadt so mit Trauerflor ausgehängt wäre? Sprach der Wirt: »Weil morgen unseres Königs einzige Tochter sterben wird.« Fragte der Jäger: »Ist sie sterbenskrank?« »Nein,« antwortete der Wirt, »sie ist frisch und gesund, aber sie muß doch sterben.« »Wie geht das zu?« fragte der Jäger. »Draußen vor der Stadt ist ein hoher Berg, darauf wohnt ein Drache« u. s. w. In dieser Erzählung schlägt der Held — ein sehr häufiges Motiv — dem siebenköpfigen Ungeheuer die Häupter ab, denen er die Zungen entnimmt.

Ganz Ähnliches lesen wir im Pentamerone des Basile (übersetzt von Felix Liebrecht I, S. 97ff.): ». . . . Da langte er bei dem Palaste eines Königs an, welcher ganz schwarz ausgeschlagen war« (sieben-

auf den Rat seines Pferdes des Morgens, des Nachmittags und des Abends den Berg hinauf und hinab und setzt den Drachen dadurch in Schrecken, daß er ihn glauben macht, es seien drei Ritter, die mit ihm kämpfen wollen. Dann reitet er wieder auf den Hügel, gießt dreimal Wasser über die Stute und verwandelt sie so wieder in einen Pferdekopf. Dem kriecht er ins linke Ohr und läßt sich mit ihm zugleich von der Schlange verschlingen. Als er erst einmal im Körper der Schlange ist, kriecht er aus dem Pferdeschädel heraus, zieht seine Kleider aus und steckt sie in Brand. Der Drache birst, das Glasgebirge (das Meer?) verschwindet. Radu findet sich in den Armen der Prinzessin, die er bald heiratet.«

Dieser Version in vielem ähnlich ist die ursprünglich skandinavische Erzählung von Assipattle und das finnische Märchen von der Brautwerbung des Schmiedes Ilmarinen.

»Assipattle wurde von seinen sechs älteren Brüdern mit Verachtung behandelt. Aber er hatte einen treuen Freund in seiner einzigen Schwester, die als Magd der Königstochter an den Hof kam. Ein furchtbares See-Ungeheuer, Midgard-Snake, bedrohte das Land. Auf den Rat eines mächtigen Zauberers wurden jeden Sonnabend sieben Mädchen an einen Felsen gebunden und ihm überliefert, um es zu sättigen und das Königreich zu retten. Das einzige Mittel, um von dieser Plage frei zu werden, sei, so erklärte der Zauberer, die Prinzessin Gemdelovely dem Ungeheuer zum Verschlingen zu übergeben. Alle Kämpfer, die sich erboten, sie zu retten, schraken vor der Aufgabe zurück, als sie den schrecklichen Feind erblickten. Assipattle allein hatte den Mut, ein Boot zu nehmen und auszufahren, um dem Ungeheuer zu begegnen, dessen ungeheure Länge sich über die halbe Welt erstreckte. Er ließ sich mit seinem Boot und allem verschlingen. Im Innern des höhlenreichen Schlundes

köpfiger Drache). Die Königstochter Menechella wird hinausgeführt, »begleitet von allen Edelfrauen, die ... das Geschick des armen Mädchens beweinten und ausriefen: Wer hätte es geahnt, daß diese unglückliche Jungfrau der Güter des Lebens im Leibe dieses häßlichen Ungeheuers beraubt werden würde? Wer hätte es geahnt, daß dieses schöne Vögelein den Bauch des Drachen zum Käfig erhalten, wer hätte es geahnt, daß dieser schöne Engel die Fülle seines Lebensfadens in diesem unseligen Kerker abspinnen sollte?« Folgt Drachenkampf und Abschneiden der sieben Zungen.

watete er und lief und lief immer weiter, bis er an die riesige Leber des Ungeheuers kam. Dann schnitt er ein Loch in die Leber, legte eine glühende Kohle hinein, die er zu diesem Zweck mitgebracht hatte, und blies, bis er glaubte, seine Lippen würden platzen. Nach und nach begann die Kohle zu brennen. Die Flammen erfaßten die Leber, und in einer Minute stand alles in Flammen.« Während Assipattle wieder in sein Boot eilt, wird er von dem sterbenden Ungeheuer ausgespieen und aufs Land geworfen. Natürlich heiratet er die Prinzessin.

Der Schmied Ilmarinen will »des Teufelkönigs Töchterlein, die blendend weiße, schöne Katrina« freien. Dazu muß er über das offene Meer fahren. Er tut dies in einem Wunderschlitten, der über das Wasser dahinsaust, ohne daß des Pferdes Hufe naß werden, und ohne daß der Schlitten eine Spur zieht. Als er mit zwei andern in Ruderbooten fahrenden Freiern angekommen ist und dem Teufel seine Werbung vorgetragen hat, stellt dieser als erste Preisaufgabe die Umpflügung eines Schlangenfeldes, und zwar »mit ungestiefelten Beinen, nackten Füßen und mit unbedeckter Haut«. Die beiden andern Bewerber reisen darauf wieder ab, Ilmarinen vollbringt die gefährliche Arbeit[1]. Dann muß er einen Teich auf die Tenne des Königs zaubern und erhält endlich als dritte und letzte Arbeit den Befehl, der Königstochter den schweren Kasten zu bringen, der seit undenklichen Zeiten am Meeresstrande verborgen liegt und von dem Ukko Untamo gehütet wird. »Der Schmied begab sich in das Schloß des Untamo und schaute durchs Fenster hinein. Siehe, da schlief der greise Untamo, zu einem Knäuel zusammengeballt, Kopf und Füße an der Türschwelle. Der Schmied schlich sich leise hinein, sprang mit einem Satze mitten in die Stube und rief laut: »Gib mir, Ukko Untamo, den Kasten mit der Morgengabe der schönen Katrina heraus.« Darauf antwortete der alte Untamo: »Kannst du dich auf meiner Zunge halten und darauf hüpfen und springen, so bekommst du die Morgengabe sofort« Der Schmied besann sich nicht weiter, sondern sprang behende

1) Die »schlagende Analogie zur Jason-Sage« wird mit Recht von G. Meyer (Vorrede zu Emmy Schreck, Finnische Märchen S. XXVII) und Radermacher (»Das Jenseits im Mythos der Hellenen«, Bonn 1903, S. 65) hervorgehoben.

auf Untamos Zunge und fing an, darauf zu hüpfen. Aber in demselben Augenblick öffnete Ukko Untamo die Kinnlade so weit, daß sein Mund anderthalb Ellen im Umfang maß und die Zähne ellenlang hervorstaken. Ohne ihn zu zerbeißen, schlang er Ilmarinen, den Schmied, in seinen Magen hinunter. Der Schmied verlor auch jetzt nicht den Mut, sondern zog seine Kleider aus: das Hemd benutzte er als Schmiede, aus den Hosen machte er einen Blasebalg; das linke Knie gebrauchte er als Amboß, die linke Hand als Zange, die rechte Faust als Hammer, und nun fing er an, in Untamos Magen zu schmieden und zu hämmern. Von seinem Hemde nahm er die kupferne Brustschnalle ab und schmiedete daraus einen Vogel, dem er eiserne Krallen und einen stählernen Schnabel machte. Als er damit fertig war, sang er sein Zauberlied; da kam sogleich Leben in das Herz des Vogels; er aber gab ihm einen Schwung, daß er in Untamos Magen herumflog. Wie der Vogel so hin und her flatterte, zerriß er mit seinen scharfen Krallen die Gedärme in Untamos Leibe und stieß ihm mit seinem stählernen Schnabel ein großes Loch in die Seite. Ukko Untamo geriet darüber in so fürchterliche Todesangst, daß er in seiner Qual dem Schmiede zurief: »Wenn du aufhörst, meinen Leib zu zerreißen, Schmied Ilmarinen, sollst du sofort die Morgengabe der schönen Katrina erhalten. Geh hin zum Meeresstrande, wo du die drei Jungfrauen sitzen siehst, da liegt der Kasten im Sande vergraben.« Als der Schmied Ilmarinen dieses vernahm, schlüpfte er durch das Loch, welches der Vogel durchgestoßen, und sprang aus der Stube auf den Hof und dem Meeresstrande zu.« Es folgt die Auffindung des Kastens, die Heirat und die abenteuerliche Heimfahrt[1].

---

1) Emmy Schreck: Finnische Märchen, S. 3ff., Radermacher: a. a. O. S. 62ff. Ganz ähnlich wie in diesem finnischen Märchen wird in dem russischen Epos Kalevala von drei Freiern und von dem Umpflügen des Schlangenfeldes erzählt. Und die letzte Arbeit des Schmiedes Ilmarinen erinnert an die 17. Rune des Kalevala, »wo Väinämöinen von Vipiunen verschluckt wird und ihn durch Hämmern und Schmieden in seinem Leibe so lange quält, bis er ihm seine ganze Weisheit vorsingt.« G. Meyer in der Vorrede zu der Schreckschen Sammlung S. XXVII.

In dieser Erzählung ist von dem angezündeten Feuer freilich nicht die Rede. Aber man muß es ergänzen; denn wie soll man ohne Feuer eine Kupferschnalle zu einem Vogel umschmieden, und was soll der Blasebalg dem Schmiede nützen, wenn er damit kein Feuer anbläst? Vermutlich hat hier ursprünglich das Hemd, dessen Verwendung ja sehr undeutlich bleibt, den gleichen Dienst getan, wie der als Zunder verbrannte Regenmantel des amerikanischen Stskin, der in Vogelgestalt im Magen des verschlingenden Ungeheuers haust (S. 48), und wie die in Brand gesteckten Kleider des Zigeuner-Helden Radu (S. 52).

In anderer Weise findet sich die »wunderbare Rüstung« mit dem Feuer vereinigt in dem ungarischen Märchen von der »schönen Biri«. Die Eltern dieses Mädchens bekommen bei seiner Geburt von einer fremden Frau, die sich ihnen als Taufpatin anbietet, einen Apfel geschenkt. Dabei sagt die Fremde: »Hier gebe ich euch einen Apfel, den sollt ihr gut aufbewahren, und wenn eure Tochter ins sechszehnte Lebensjahr tritt, dann gebt ihr den Apfel zu essen. Sie wird einen Wurm im Apfel finden, den soll sie gut besorgen; denn nur so kann sie glücklich und reich werden!« — »Ein Tag verging nach dem andern, ein Jahr folgte dem andern, und so wurde Biri eines schönen Morgens 16 Jahre alt. Da nahmen ihre Eltern den schönen Apfel aus dem Schranke, worin sie ihn sechzehn Jahre lang aufbewahrt hatten, und gaben ihn ihrer Tochter, damit sie ihn verzehre. Der Apfel war noch so schön und frisch, als hätte man ihn soeben vom Baume gepflückt. Biri aß den Apfel und fand zwischen den Kernen einen kleinen Wurm, den sie in eine Schachtel legte und fütterte. Am nächsten Tage, als sie dem Wurm wieder Speisen brachte, da war er schon so herangewachsen, daß er die Hälfte der Schachtel einnahm. Die andere Hälfte aber war mit lauterem Golde angefüllt. Das war nun eine Freude für Biri und ihre alten Eltern! ..... Sie machten ihm nun Tag für Tag ein größeres Gehäuse, aber der Wurm wuchs jedesmal über Nacht so sehr heran, daß er die Hälfte des neuen Gehäuses einnahm, die andere Hälfte aber war mit Gold angefüllt. ... Aber auch das größte Haus wurde dem Wurm endlich zu klein, und er kroch ins Freie hinaus, wo er sich um einen hohen Berg lagerte, auf dem sich eben

Biri befand[1]. Als nun die Maid vom Berge herabstieg, konnte sie nicht mehr nach Hause zu ihren Eltern gehen; denn der Wurm ließ nicht zu, daß sie sich entferne. Da begann für Biri ein gar trauriges Leben. Niemand durfte sich dem Berge nähern; denn der böse Wurm spie feuriges Gift, das jeden Menschen verbrannte, der in seine Nähe kam. Außerdem hatte der Wurm eine so feste Haut, daß kein Schwert, keine Kugel ihn verletzen konnte. Nur Biris Vater durfte sich dem Berge nähern und täglich das Gold wegführen; nur er durfte dem Wurm und Biri Speise und Trank bringen. — Ein Jahr verging nach dem andern, und Biri war schon zwanzig Jahre alt und mußte noch immer allein und freudlos oben am Berge hausen. Viele junge Burschen hatten schon ihr Glück versucht und mit dem riesigen Wurm gekämpft, aber alle waren im Kampfe umgekommen. Da traf es sich einmal, daß ein schöner Königssohn durch das Land zog und von Biris Schönheit und dem unüberwindlichen Wurm hörte. Er beschloß also, den Kampf zu wagen, und ließ sich einen Anzug aus Lammfell verfertigen. Diesen zog er an und sprang dann ins Wasser. Als er aus dem Wasser stieg, war sein Anzug mit Eis überzogen. Dann nahm er viel Blei, schmolz es in einem Kessel; und als der Wurm seinen Rachen öffnete, goß er das heiße Blei in den Schlund. Der Wurm brüllte nun so stark, daß die Erde zitterte, und krepierte endlich. Biri wurde auf diese Weise frei, und als sie später der schöne Königssohn heiratete, da wußten ihre Eltern, daß ihre Taufmutter eine gute Fee gewesen[2]«.

Die Rüstung, die der magyarische Held anlegt, gleicht dem Streitgewande des schwedischen Drachentöters Ragnar Lodbrog (vgl. S. 29, Anm. 1) Sicherlich ist sie auch hier ursprünglich dazu bestimmt, den unverwundbaren »Wurm« von innen zu zerreißen; das glühende Blei aber, das ihm in den Rachen ge-

---

1) Dem gleichen Motiv sind wir oben (S. 27) in einem schottischen und einem nordamerikanischen Märchen begegnet. Das letztere stimmt mit der ungarischen Erzählung auch darin überein, daß das verschlingende Ungeheuer, von einem Kinde aufgezogen, allmählich zu riesiger Größe herangewachsen ist.

2) v. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, Münster i. W. 1893, S. 163 ff.

gossen wird, ist der Ersatz des Feuers, das sonst der Verschlungene im Leibe des Ungeheuers anzündet.

Das zeigt sich noch deutlicher in einer anderen ungarischen Erzählung, dem Märchen von »Sonne, Mond und Stern«. »Hatte einmal ein König drei Töchter; die älteste war die Sonne, die mittlere der Mond, die jüngste der Stern. Drei Drachen stahlen diese drei Töchter. Die Älteste stahl der elfköpfige, die Mittlere der neunköpfige und die Jüngste der siebenköpfige Drache. Daheim beim König fielen sie in große Trauer, weil große Finsternis herrschte; es leuchtete weder Sonne, noch Mond, noch Stern[1]«. Da machen sich die drei Söhne des Königs auf, um ihre Schwestern zu befreien. Die beiden jüngsten Prinzen besiegen den siebenköpfigen und den neunköpfigen Drachen und erretten Mond und »Sternenmaid«. Dann kehren sie zu dem Ältesten zurück und wandern mit ihm einen Tag lang. »Da erreichten sie einen Wald und setzten sich zum Mahle nieder. Der Älteste aß zwei, drei Bissen, machte sich dann auf den Weg und erblickte eine goldene Brücke. »Na,« sprach er, »her mußte ich kommen!« Er schlug dreimal mit seiner Rute auf die goldene Brücke, wischte sich dreimal mit dem Sacktuche ab, worauf der elfköpfige Drache hervorsprang: »Was suchst Du hier, wo selbst ein Vogel keinen Platz hat?« Sie begannen zu kämpfen, und János (so heißt der Älteste der drei Brüder) schlug ihm sechs Köpfe herab, worauf der Drache sprach: »Laß uns ruhen!« János versetzte: »Meinetwegen!« Er setzte sich beiseite und wischte sich wieder dreimal mit dem Sacktuche ab. Sie kämpften wieder, und da hieb er ihm auch die andern fünf Köpfe ab; da wurde daheim die Sonne sichtbar. Er rief nun unter der Brücke seine älteste Schwester hervor, die dort unter der Erde wohnte, und er ging nun zu seinen Brüdern zurück, die er beim Mahle zurückgelassen hatte. Sie gingen nun heimwärts; die Sonne folgte ihnen nach; sie kamen hin zum Monde, zu ihrer mittleren Schwester; auch die ging mit ihnen; hierauf gingen sie zur Sternenmaid, und auch diese folgte ihnen nach. Als sie weiter gingen, sprach János zu ihnen: »Geht nur weiter, ich komme bald nach!« Er ging in eine Steinburg hinein und suchte dort einen Schmied auf,

1) Vgl. die schwarzverhangene Stadt oben S. 51.

bei dem er einen Topf voll Blei schmelzen ließ. Dort stand außerhalb der Steinmauer eine Hexe; János aber befand sich innerhalb. Sprach zu ihm die Hexe: »Ich möchte, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zum Halse sehe!« Er räumte die Steine weg. Nun sprach die Hexe: »Ich möchte, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zum Gürtel sehe!« Nun räumte János bis zu seinem Gürtel die Steine weg und hielt den Topf voll geschmolzenem Blei in der Hand hinter sich versteckt. Sprach zu ihm die alte Hexe: »Ich möchte gern, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zur Sohle sehe!« Er räumte sie weg. Sprach nun zu ihm die Hexe: »Jetzt verschlinge ich dich, weil du meine Söhne (die Drachen) getötet hast!« »Nun also«, versetzte János, »sperr' auf dein Maul, damit ich hineinspringe!« Sie öffnete ihr Maul, und János warf ihr den Topf voll siedendem Blei in den Rachen. Die alte Hexe verreckte[1]«.

Dies Märchen ist einigermaßen verworren. Eine klare Naturanschauung liegt ihm nicht mehr zu Grunde[2]: wie könnte es sonst Sonne, Mond und Sternenmaid einen gemeinsamen Weg wandern lassen? Auch wundert man sich, daß die Sonne »daheim wieder scheint«, sobald das letzte Haupt des elfköpfigen Drachen gefallen ist, und daß sie dann doch erst noch aus unterirdischem Gefängnis befreit werden muß. Das Erlebnis mit der Hexe vollends[3], das für die Befreiung der Prinzessinnen gar keine Bedeutung hat, ist im Rahmen dieser Erzählung nichts als eine unorganische »Auffüllung«.

Es wird aber kein Zufall sein, daß in diesem Gewirr verschiedenartiger naturmythischer Motive die Besiegung eines Ungeheuers, dessen Haupt man abschlagen muß, wenn die Sonne wieder scheinen soll, so dicht neben die eigentümliche Verbrennung der Hexe getreten ist, die den Helden verschlingen will, und statt seiner glühend flüssiges Blei bekommt. Der

---

1) v. Wlislocki: a. a. O. S. 54 ff.

2) Radermacher (Walfisch-Mythen, Archiv für Religions-Wissenschaft 1906, S. 251) sagt wohl etwas zu viel, wenn er in diesem Märchen »unverfälschte Mythologie« findet.

3) Vgl. dazu: v. Hahn: Griechische und Albanesische Märchen, Leipz. 1864, S. 171.

Drache und seine Mutter, die Hexe, sind im Grunde die gleiche Gestalt, das sonnenfeindliche Ungeheuer der Tiefe. Wenn dieses Urteil richtig ist, so gewinnt das Märchen für unsere Beweisführung an Bedeutung. Wir dürfen dann in ihm eine eindrückliche Bestätigung für die Vermutung sehen, daß das »Feuer im Fische« ursprünglich nichts anderes ist als die verzehrende Sonnenglut[1].

Dafür können wir uns endlich noch auf eine dritte ungarische Erzählung berufen, auf das Märchen vom Bika-Jancsi, dem »Stier-Hans«. Dem Jancsi hat seine im Elend gestorbene Mutter nichts anderes hinterlassen als ein kleines Stierkalb, das er mit solcher Liebe pflegt, daß ihn die Leute deshalb den »Stier-Hans« nennen. Als das Tier herangewachsen ist, beginnt es plötzlich mit menschlicher Stimme zu reden, gibt sich als Sohn des Windstieres zu erkennen und trägt seinen Herrn im Fluge »auf eine endlos lange Wiese, wo die Gräser wie lauteres

1) Daß diese als glühend-flüssiges Blei betrachtet wird, ist eine auch uns ohne weiteres verständliche Vorstellung. Ähnlich ist es, wenn die Sonne als glühender Stein angeschaut wird. Vgl. oben S. 36, Anm. 1, und die Erzählung von der Walkoni-Schlange in Westneuguinea: Auch diesem Ungeheuer werden »in Feuer erhitzte Steine« in den Rachen geworfen, die es von innen verbrennen (Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes I, 70). Daran erinnern einige Erzählungen, die bei den Konde in Ostafrika lebendig sind: Im Rungwe-Gebirge war, so erzählen die Eingeborenen, früher ein See, in dem ein böser Geist wohnte. Allabendlich, wenn die Frauen zu dem See herniederstiegen, um Wasser zu holen, raubte er eine von ihnen. Da beschlossen die Bewohner der umliegenden Dörfer, den Geist zu vertreiben. An dem erhöhten Ufer des Sees lag ein großer Stein: den machten sie dadurch glühend, daß sie riesige Baumstämme rings um ihn in Brand steckten. Dann rollten sie den Stein hinab. Zischend sank er in die Tiefe und trocknete den ganzen See aus. Der böse Geist aber ergriff die Flucht und sitzt nun in einem anderen See weiter oben im Gebirge. In der gleichen Weise haben die Eingeborenen einmal den Mbamba, den Gott der Unterwelt, der sich vor ihnen in einen See verwandelte, vertrieben. (Mündliche Mitteilung des Herrn Missions-Superintendenten Nauhaus.) Humoristisch gewandt, findet sich das gleiche Motiv in einem Märchen der Südslaven: ».... worauf man mich in einen Mörser lud und abschoß. Ich flog in einen Fischteich hinein; weil mir aber der Rock noch brannte, da er im Mörser Feuer gefangen, geriet der ganze Fischteich in Brand und verbrannte lichterloh zu Asche.« Vgl. Krauß: Sagen und Märchen der Südslaven I, 479.

Gold schimmerten.« Das ist eine der Wiesen des Sonnenkönigs. Hier verdingt sich der Stier-Hans auf den Rat seines Windstiers einem Hexenmeister, der ihm, wie so oft im Mythos und Märchen, drei Arbeiten aufträgt, die dann der Stier statt seines Herrn vollbringt. Uns interessiert hier die dritte Arbeit: »In der Frühe kam der Hexenmeister und sagte: »Nun also, heute in der Nacht kommt die Riesenschlange, die das himmlische Feuer (égi tüz) in ihrem Bauche bewahrt, hier auf diese Wiese, um von dem goldnen Gras zu essen und sich dadurch zu verjüngen. Du sollst mir von dieser Schlange ein Feuerbüschel (tüzes kalondya) holen!« Der Hexenmeister ging nun von dannen; Bika-Jancsi aber legte sich nieder und schlief bis in die Nacht hinein. Als er erwachte, pfiff er seinem Stiere und teilte ihm die Arbeit mit. Der Stier schwieg lange und sprach dann endlich: »Ich benötige auch Feuer aus dem Bauche der Schlange; denn ich muß dem Sonnenkönig ein neues Gewand daraus weben. Bald wird es Winter, und er muß dann ein dickes Gewand haben. Sieh da, es kommt schon die Riesenschlange! Leg dich auf die Erde nieder, damit dich kein Blitz treffe!« Jancsi legte sich nieder und sah in liegender Stellung, wie der Stier mit seinen langen Hörnern in die Weichen der Schlange rannte. Blitze und Flammen flogen wie Kehrbesen aus ihrem Bauche und wurden vom Stiere mit den Hörnern zu einem blendenden Gewande gewoben[1].«

Hier bestätigt sich unsere Vermutung über den ursprünglichen Sinn der Rüstung und der verzehrenden Glut: das »himmlische Feuer« im Bauche der großen Schlange, »das blendende Gewand des Sonnengottes«, das aus den Blitzen und Flammen gewoben wird, die am Ende der Nacht aus dem Leibe des Ungeheuers hervorbrechen: Was ist das anders als eine mythische Beschreibung von Sonnenuntergang und Sonnenaufgang?

Lucians vera historia.

Es mag vielleicht Bedenken erregen, daß wir zum Verständnis der oben behandelten griechischen Mythen so viele zum Teil erst vor kurzem der mündlichen Tradition entrissene

1) v. Wlislocki: a. a. O. S. 47.

Erzählungen aus allen Winkeln der Welt herangezogen haben. Aber ist die Übereinstimmung mit den klassischen Geschichten nicht vielfach erstaunlich? Fordert die Erwähnung des Feuers und des Haarverlustes hier und dort nicht gebieterisch zum Vergleich heraus? Wir können aber noch mehr sagen: Es muß in der alten Welt, in Griechenland insbesondere, Erzählungen gegeben haben, die den zuletzt erwähnten noch in viel mehr Einzelzügen glichen als die von Herakles und Perseus. Zu diesem Schluß zwingt uns m. E. die Satire, in der Lucian die seiner Zeit umgehenden Verschlingungsgeschichten verspottet hat, und die wir hier nicht übergehen dürfen.

Er erzählt: »Als wir nur zwei Tage auf dem Wasser gefahren waren und der dritte anbrach, sahen wir nach dem Aufgang der Sonne zu plötzlich Meertiere und Ungeheuer (*θηρία καὶ κήτη*) von der verschiedensten Art. Eins aber war größer als alle andern, denn es war 1500 Stadien lang. Es kam mit weit geöffnetem Rachen heran[1], weit vor sich das Meer aufwühlend und Schaum um sich spritzend; es zeigte seine Zähne, die höher waren als bei uns die Phallusbilder[2], alle scharf wie Pallisadenpfähle und weiß wie Elfenbein. Wir sagten einander den letzten Gruß, umarmten uns und warteten, was kommen werde. Inzwischen war das Ungeheuer herangekommen und schlürfend verschlang es uns mitsamt dem Schiffe. Ehe es uns jedoch mit den Zähnen zermalmen konnte, glitt unser Schiff durch eine der Zahnlücken ins Innere. Als wir drin waren, war es anfangs dunkel, und wir sahen

---

1) *ἐπήει δὲ κεχηνός* vgl. Tzetzes zu Lyk. Alexandra 34: *ὡς κεχηνὸς ἐπήει.* Da Lucian am Anfang seiner vera historia sagt: er würde die Schriftsteller, gegen die sich seine Satire richte, *ὀνομαστί* genannt haben, *εἰ μὴ αὐτῷ σοι ἐκ τῆς ἀναγνώσεως φαίνεσθαι ἔμελλε,* wird man annehmen dürfen, daß er gelegentlich die eigenen Worte der von ihm parodierten Darstellung des Kampfes mit dem Meertiere gebraucht. Dann aber darf man fragen, ob Tzetzes vielleicht die gleiche, uns nicht mehr erhaltene Darstellung vor Augen gehabt hat, wie Lucian; oder hat er an Lucian gedacht?

2) Lucian spricht gelegentlich (*Περὶ τῆς Συρίης Θεοῦ*, 28) von Pfeilern, die in den Vorhallen des Tempels stehen und 55 m hoch sind: »*Ἐν τούτοισι τοῖσι προπυλαίοισι καὶ οἱ φαλλοὶ ἑστᾶσι, τοὺς Διόνυσος ἐστήσατο, ἡλικίην καὶ οἶδε τριήκοντα ὀργυιέων.*« An solche *φαλλοί* denkt er vermutlich hier.

nichts; später aber, als es den Rachen aufsperrte, sahen wir eine große Wölbung, weit nach allen Seiten und hoch und ausreichend, eine Stadt von 10000 Einwohnern darin zu bauen.« Bei weiterer Untersuchung zeigt sich, daß in dem Bauchgewölbe auf verschlucktem Schlamme Wälder aufgewachsen sind, in denen Seevögel nisten und ihre Jungen groß ziehen. Durch Hundegebell und aufsteigenden Rauch gelockt, kommt der Erzähler zu einem alten Seemann, der, schon vor 27 Jahren verschlungen, gerade mit seinem Sohne einen Gemüsegarten bestellt. Es folgen Kämpfe mit gleichfalls verschlungenen, wunderlichen Völkerschaften, die Aal-Augen und Haifisch-Gesichter u. a. haben, und von denen die einen nach dem Schwanze zu, die anderen an den Seiten wohnen. Nachdem diese ausgerottet sind, hat der Erzähler Gelegenheit, zwischen den Zähnen des Ungeheuers stehend, eine Seeschlacht mit anzusehen, bei der Inseln als Schiffe, Cypressen als Ruder und Wälder als Segel dienen, und die Kämpfer ein halbes Stadion groß sind. Da das Ungeheuer die Gewohnheit hat, jede Stunde einmal das Maul aufzumachen, kann für jedes Ereignis genau die Stunde angegeben werden, in der es geschieht. Schließlich aber, nach einem vergeblichen Versuch, die rechte Seite des Meerungeheuers zu durchgraben, »beschlossen wir, den Wald anzuzünden; denn daran, meinten wir, werde das Meerungeheuer sterben. Wenn aber das geschehen sei, werde es uns leicht sein, hinauszukommen. So zündeten wir, vom Schwanzende anfangend, ein Feuer an. Sieben Tage und ebensoviele Nächte blieb das Meerungeheuer gegen die Hitze unempfindlich. Am achten und neunten aber bemerkten wir, daß es krank wurde; denn es war fauler beim Schnappen, und wenn es schnappte, machte es das Maul schnell wieder zu. Am zehnten und elften Tage war es beinahe schon ganz gestorben und roch häßlich. Am zwölften Tage dachten wir gerade noch rechtzeitig daran, daß, wenn nicht einer beim Schnappen etwas zwischen die Zähne stelle, so daß das Meerungeheuer den Rachen nicht mehr schließen könne, so würden wir in Gefahr kommen, in der Leiche eingeschlossen zu bleiben und zu Grunde zu gehen. Deshalb sperrten wir das Maul mit großen Balken auseinander und rüsteten das Schiff aus, indem wir möglichst viel Wasser, und was sonst nötig war, an Bord nahmen. Am folgenden Morgen war das Ungeheuer schon tot. Wir aber

zogen das Schiff heraus, führten es durch die Zahnlücken und brachten es ungefährdet ins Meer.« (Luciani verae historiae Lib. I 30ff.)

Graf Baudissin (Einleitung ins A.T. S. 596) und nach ihm Marti (Dodekapropheton S. 247) vermuten, Lucian habe mit dieser Erzählung das Buch Jona verspotten wollen. Indessen er sagt im Eingang der vera historia ausdrücklich, daß er mit dem hier Erzählten in »humorvoller Art« auf einige *τῶν παλαιῶν ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων καὶ φιλοσόφων πολλὰ τεράστια καὶ μυθώδη συγγεγραφότων* anspielen wolle. Hätte er eine Verspottung biblischer Bücher im Auge gehabt, so würden diese doch wohl mit einem charakterisierenden Ausdruck den Philosophen und Mythographen als eine besondere Klasse angereiht sein, und die Erzählung von der Rettung des Jona durch den Fisch hätte auch gewiß zu einer andersartigen Satire geführt. Nein, es waren griechische Geschichten, die Lucian im Auge hat; diese aber, das ist nun überaus lehrreich, müssen den mitgeteilten Sagen und Märchen aus Amerika, der Südsee und Skandinavien zum Verwechseln ähnlich gewesen sein: alle Einzelzüge der Lucian-Satire: die ungeheure Größe des Fisches, das Verschlingen des bemannten Bootes, die Menschen, die schon im Innern sind, der Versuch, die Seite zu durchgraben, das Anzünden des großen Feuers, die Symptome der Erkrankung des Fisches, das Aufsperren des Fischmauls mit Pfählen, alles dies muß vor Lucian an den Gestaden des Mittelmeeres erzählt sein und begegnet heute genau so bei den Südseeinsulanern und bei den Bewohnern der Küsten von Nordamerika und Nordeuropa.

Die Heimat des Mythos.

Wer sich die gewaltigen Entfernungen und Zeiträume gegenwärtig hält, um die es sich hier handelt, wird gewiß zunächst geneigt sein, die überraschende Gleichartigkeit der Erzählungen aus der überall gleichen »Natur des menschlichen Geistes«[1] zu erklären, in ihnen »den mythischen Dialekt«[2] zu erkennen, in dem unabhängig von einander an allen Punkten der Erde kindliche Völker ausgesprochen haben, was sie von dem täglich sich

1) Andree: Die Flutsagen 1891, S. 129.
2) Tylor: a. a. O. 311 ff.

wiederholenden Leben der Natur verstanden. Eine solche Erklärung der Mythengleichheit, mit der wir uns zu der von Bastian vertretenen »Theorie vom Elementargedanken« bekennen würden, besteht nun ganz gewiß zu Recht, wo es sich um einfachste Ausdrucksformen naturmythologischer Beobachtung handelt.

Aber was nun gerade die von uns wiedergegebenen Erzählungen anlangt, so geht die Übereinstimmung doch wohl zu sehr ins Einzelne, als daß man nicht an eine Übertragung von einem Volke zum andern denken sollte. Man mag die Sonne unabhängig von einander an verschiedenen Küsten zugleich als verschlungenen Helden betrachtet haben: sicherlich; aber den Zug vom Verlust der Haare, vom Anzünden des Feuers, vom Zerschneiden oder Abschneiden des Herzens, des Magens oder der Leber und vieles andere kann man doch wohl nur als Niederschlag der gleichen weltumspannenden Tradition denken; einer Tradition, die dann freilich irgendwo einen ganz bestimmten Ursitz und Ausgangspunkt gehabt haben muß[1].

Eine solche Übertragung über weite Zeiträume und Völker wird man nun auch gerade bei einem Mythos, der Sonnenuntergang und -aufgang schildert, am ehesten annehmen dürfen. Professor Wilken hielt sich einmal auf der Insel Boeroe,

---

1) Unser Material ist für solche Erwägungen besonders geeignet, weil hier von vornherein das Urteil ausgeschlossen ist, das z. B. Nöldeke über die Sintflut-Sagen gefällt hat: »Das sind durchgängig nur Widerklänge der (den Eingeborenen von den christlichen Missionaren) vorgetragenen biblischen Erzählung« (»der Mythus von der Sündflut«. Im Neuen Reich 1872, Bd. I, S. 255). Welcher Missionar hätte von dem Verlust des Haupthaares, dem Feuer im Fisch, dem verschlungenen Boote u. s. w. zu erzählen vermocht? Wie eine Erzählung aussieht, die der biblischen Geschichte von Jona nachgebildet ist, zeigt die Erzählung, die die nordafrikanischen Akpoto von »Unusa ben Mata, dem großen Propheten des wahren Gottes,« erzählen. Dieser »überhob sich im Stolz auf seine Mission, und eines Tages warf er sich in das Wasser in dem Glauben, ein Wunder werde ihn retten.« Zur Strafe erlaubt Gott einem großen Fisch, ihn zu verschlingen. Dieser wird von einem Alligator und der von einem Flußpferd verschluckt; sie leben einer im andern auf solche Weise 1000 Jahre. Dann erlaubt Gott, daß sie einzeln wieder ausgespieen werden. »Unusa erkannte nun seine Kleinheit und Gottes Größe. Er gestand seinen Fehltritt und bekannte von Stund an den wahren Glauben« (Frobenius: das Zeitalter des Sonnengottes, S. 126).

einer der Molukken, auf. Da versammelten sich gegen Sonnenuntergang die Ältesten der Insel und begaben sich mit ihm zum Meeresstrande, wo sie sich auf Felsblöcken niederließen. Und dann hub ein alter Mann in ihrer Mitte an zu erzählen, wie man in vergangenen Tagen dem Krokodilgott für das Gedeihen des Landes in regelmäßiger Wiederkehr ein schönes Mädchen habe opfern müssen. E. Sidney-Hartland, der diese Geschichte berichtet[1], weiß aus dem 17. Jahrhundert von der gleichen Insel eine ganz ähnliche Geschichte von einem Krokodilgott und einer Königstochter, die ihm preisgegeben wird, zu erzählen. Auch diese Geschichte gehört deutlich in den Kreis der von uns betrachteten. Hier sehen wir einmal, wie der Sonnen-Mythos in einem Naturvolke wirklich lebendig ist, und wie er durch tägliche Anschauung und Wiederholung durch die Jahrhunderte lebendig bleibt. Man muß sich doch denken: so, wie es hier erzählt wird, wandern die Leute nun Abend für Abend zum Meeresufer. Der Enkel hört die Erzählung von seinem Großvater, und jedesmal, wenn er den großen Gott in die Tiefe tauchen sieht, gibt er sie als heiliges Erbe weiter. Kein Schiffer, kein Kaufmann kann am gastlichen Strande übernachten, ohne den Mythos vom Sonnengott, der verschlungen wird, zu hören und ihn mit fortzunehmen. Und wenn ein Eingeborener an eine fremde Küste verschlagen wird, wenn er, von Feinden vertrieben, neue Wohnsitze sucht, dann begleitet ihn die Geschichte vom Sonnengott, den neuen Stammesgenossen mit doppelter Liebe erzählt, weil sie vielleicht das Einzige ist, was man in der Fremde genau so vor Augen sieht wie daheim.

Damit erhebt sich nun die Frage, von wo aus unser Mythos seine weltweite Wanderung angetreten hat. Um diese Frage einwandfrei zu beantworten, dazu müßte man gewiß viel mehr und möglichst verschiedenartige Motive des internationalen Erzählungsschatzes auf ihre Verbreitung untersuchen und würde auch dann vielleicht nie über den Eindruck hinauskommen, daß die vorwärtsgleitenden und rücklaufenden Fäden der Tradition zu einem so engen Gewebe verflochten sind, daß niemand den Anfang mehr genau bestimmen kann. Immerhin läßt sich für den Ausgangspunkt und die Wege des von uns behandelten

1) E. Sidney-Hartland: The legend of Perseus III, S. 70.

Motivs wenigstens eine Vermutung gewinnen. Der Mythos erzählt sehr vielfach das Verschlungenwerden und das Wiederhervorkommen des Sonnenhelden. Er muß also ursprünglich an einem Orte heimisch sein, wo nicht nur der Untergang der Sonne im Meere, sondern auch ihr Wiederauftauchen zu beobachten war, d. h. also bei Inselbewohnern. Nun sind in der Tat die Gebiete, in denen wir noch heute die Erzählungen von verschlungenen Helden am lebendigsten finden, Inselgebiete, nämlich, um es ganz allgemein zu sagen: die südlich von Asien gelegenen Inselgruppen des indischen Ozeans. Von dort aus ließe sich die Verbreitung einer Tradition nach Amerika[1] auf der einen, zu den asiatischen, europäischen und afrikanischen Völkern (von diesen letzteren wird noch einmal die Rede sein) auf der andern Seite wohl denken. Sollten wir nicht dort die Heimat unserer Erzählung zu suchen haben?

Frobenius, der diese Auffassung vertritt, weiß noch einen allerdings nicht ganz beweiskräftigen Grund dafür anzuführen, der aber immerhin erwägenswert ist. Er erklärt, wie auch wir es getan haben, das Ausfallen der Haare des Helden für eine mythische Vorstellung des Verlöschens der Sonnenstrahlen. »Was bedeutet diese Haarlosigkeit am Morgen, die entschieden einem besonderen Haarreichtum gegenüber gesetzt ist? — Der einfache Schluß, der sich uns aufdrängt, ist der, daß diese Haare die Sonnenstrahlen symbolisieren, da die Sonne ja in vielen Mythen direkt als Kopf bezeichnet wird. Danach wäre also eine Strahlenlosigkeit am Morgen eine besondere Eigenart, der ein besonderer Strahlenreichtum am Abend gegenübersteht. Wer in unsern nordischen Ländern Sonnenaufgang und -Untergang häufiger zu beobachten Gelegenheit hat, wird einen besonderen Gegensatz nicht gefunden haben. Nun höre man aber, was der alte Diodor von Sizilien über die Eigenart der bei Arabien gelegenen Länder und astronomischen Erscheinungen zu sagen vermag. Nachdem er erzählt hat, daß in den verschiedenen Monaten das Sternbild des Bären anders auftauche als im Mittelländischen Meere, fährt er fort: Der Tagesanbruch soll nicht,

1) Dorthin scheinen mythische Motive von Südasien über Japan, die Beringstraße, dann an der Westküste von Nordamerika in südlicher Richtung entlang nach Südamerika gegangen zu sein (vgl. P. Ehrenreich S. 77, Frobenius S. 47).

wie bei uns, kurz vor Aufgang der Sonne vorgehen, sondern aus der finstern Nacht soll sie plötzlich mit ihrem Schein hervorbrechen, weshalb es auch in diesen Gegenden vor Aufgang der Sonne nicht Tag werden soll. Sie soll bei ihrem Aufgang mitten aus dem Meere einer sehr feurigen Kohle ähnlich sehen, große Funken von sich werfen und nicht, wie es uns scheint, in Gestalt einer länglichen Halbkugel, sondern einer Säule mit einem etwas dicken Kopf aufgehen [1]. Bis zur ersten Stunde soll sie weder einen Glanz geben noch Strahlen schießen, sondern wie ein Feuer aussehen, das im Finsteren ohne Flammenglanz leuchtet; zu Anfang der zweiten Stunde soll sie schildförmig werden und ein plötzliches, überaus feuriges Licht geben. Bei ihrem Untergange sollen sich entgegengesetzte Erscheinungen bei ihr finden; denn dann soll sie nicht weniger als zwei, oder wie Agatharchides von Knidos schreibt, drei Stunden mit neuen Strahlen die Welt erleuchten [2].«

---

1) Vgl. zu dieser Naturerscheinung צְלַח עֲמוּד הַשַּׁחַר Levy: Chaldäisches Wörterbuch s. v. עֲמוּד und die manichäische »Säule der Morgenröte« Flügel: Mani. Leipzig 1862. S. 227 ff. und K. Keßler: Mani Bd. I. S. 341. Anm. 3.

2) Diodor lib. III. c. 48. *Περὶ δὲ τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὁρωμένων παραδόξων ἐν τοῖς τόποις οὐ παραλειπτέον. θαυμασιώτατον μὲν οὖν ἐστι τὸ περὶ τὴν ἄρκτον ἱστορούμενον καὶ πλείστην ἀπορίαν παρεχόμενον τοῖς πλωιζομένοις. ἀπὸ γὰρ μηνὸς ὃν καλοῦσιν Ἀθηναῖοι μαιμακτηριῶνα τῶν ἑπτὰ τῶν κατὰ τὴν ἄρκτον ἀστέρων οὐδένα φασὶν ὁρᾶσθαι μέχρι τῆς πρώτης φυλακῆς, τῷ δὲ ποσειδεῶνι μέχρι δευτέρας, καὶ κατὰ τοὺς ἑξῆς ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον πλωιζομένοις ἀθεωρήτους ὑπάρχειν. τῶν δ' ἄλλων τοὺς ὀνομαζομένους πλάνητας τοὺς μὲν μείζονας τῶν παρ' ἡμῖν, ἑτέρους δὲ μηδὲ τὰς ὁμοίας ἀνατολὰς καὶ δύσεις ποιεῖσθαι. τὸν δ' ἥλιον οὐχ ὥσπερ παρ' ἡμῖν βραχὺ πρὸ τῆς ἰδίας ἀνατολῆς προαποστέλλειν τὸ φῶς, ἀλλ' ἔτι νυκτὸς οὔσης σκοταίου παραδόξως ἄφνω φανέντα ἐκλάμπειν. διὸ καὶ μηδέποθ' ἡμέραν ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις γίνεσθαι πρὶν ὁραθῆναι τὸν ἥλιον. ἐκ μέσου δὲ τοῦ πελάγους φασὶν ἀναφαινόμενον αὐτὸν ὁρᾶσθαι μὲν ἄνθρακι παραπλήσιον τῷ πυρωδεστάτῳ, σπινθῆρας δ' ἀφ' ἑαυτοῦ μεγάλους ἀποῤῥίπτειν, καὶ τῷ τύπῳ μὴ κωνοειδῆ φαίνεσθαι, καθάπερ ἡμεῖς δοξάζομεν, ἀλλὰ κίονι τὸν τύπον ἔχειν ἐμφερῆ, μικρὸν ἐμβριθεστέραν ἔχοντι τὴν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐπιφάνειαν, πρὸς δὲ τούτοις μήτ' αὐγὴν ποιεῖν μήτ' ἀκτῖνας βάλλειν ἄχρι πρώτης ὥρας, φαινομένου πυρὸς ἀλαμποῦς ἐν σκότει. δευτέρας δ' ἀρχομένης ἀσπιδοειδῆ γίνεσθαι καὶ τὸ φῶς βάλλειν ἀπότομον καὶ πυρῶδες καθ' ὑπερβολήν. κατὰ δὲ τὴν δύσιν ἐναντία γίνεσθαι συμπτώματα περὶ αὐτόν. δοκεῖν γὰρ τοῖς ὁρῶσι καιναῖς ἀκτῖσι φωτίζειν τὸν κόσμον οὐκ ἔλαττον ὡρῶν δυεῖν, ὡς δ' Ἀγαθαρχίδης ὁ Κνίδιος ἀνέγραψε, τριῶν. τοῦτον δὲ τὸν καιρὸν ἥδιστον τοῖς ἐγχωρίοις φαίνεσθαι, ταπεινουμένου τοῦ καύματος διὰ τὴν δύ-*

»Wir haben«, urteilt Frobenius im Anschluß an diese Stelle und auf Grund des auch von uns mitgeteilten Materials, »das Haarmotiv an drei Stellen gefunden, von deren Eigenart wir behaupten dürfen, daß es nur an einer, nämlich in Ozeanien, durch den Bereich der Tatbestände erhalten worden ist, während es sowohl in Nordwestamerika als in Griechenland im Bereiche dieser Mythe und dieser Auffassung nicht mehr berechtigt erscheint. Wir haben hier also ein festgewachsenes Motiv, das nur durch die Erinnerung des Erzählens und durch genaue Buchung der Erzählungsform und Reihenfolge erhalten wird.« Diese Schlußfolgerung scheint mir nun doch erheblich zu viel zu sagen; und zwar aus folgenden Gründen: 1) Es ist nicht absolut nötig, daß der Haarlosigkeit am Morgen ein »besonderer Haarreichtum am Abend« entspricht. Schon aus der, namentlich an jedem nebligen Morgen auch bei uns zu beobachtenden Tatsache, daß die aufgehende Sonne zunächst keinen Strahlenkranz hat, kann das Motiv vom Haarverlust entsponnen sein[1]. 2) Der Bericht des Diodor ist doch in sich recht fragwürdig und schwer verständlich. Erst wenn uns moderne Reisende gleichartige Beobachtungen aus dem indischen Ozean mitzuteilen und moderne Gelehrte uns zu sagen vermöchten, warum gerade diese Beobachtungen in jenen Gegenden gemacht werden, welchem allein im indischen Ozean bemerkbaren meteorologischen und astronomischen Phänomen sie entsprechen, dürften wir aus den Angaben des alten Schriftstellers einen so weittragenden Schluß ziehen wie Frobenius[2].

σιν τοῦ ἡλίου. τῶν δ' ἀνέμων ζέφυροι μὲν καὶ λίβες, ἔτι δ'ἀργέσται καὶ εὗροι, πνέουσι καθάπερ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις. νότοι δὲ κατὰ μὲν Αἰθιοπίαν οὔτε πνέουσιν οὔτε γνωρίζονται τὸ σύνολον, κατὰ δὲ τὴν τρωγλοδυτικην καὶ τὴν Ἀραβίαν θερμοὶ γίνονται καθ'ὑπερβολήν, ὥστε καὶ τὰς ὕλας ἐκπυροῦν καὶ τῶν καταφευγόντων εἰς τὰς ἐν ταῖς καλύβαις σκιὰς ἐκλύειν τά σώματα. ὁ δὲ βορέας δικαίως ἂν ἄριστος νομίζοιτο, διικνούμενος εἰς ἅπαντα τόπον τῆς οἰκουμένης καὶ διαμένων ψυχρός.

1) Vergleiche die interessanten Abbildungen der aufgehenden Sonne bei W. Krebs, »Annalen der Hydographie« Bd. 32. S. 158 und F. v. Wrangell: Optische Erscheinungen bei Sonnenaufgang auf dem Brocken. Vortrag vor der Abteilung Geophysik der 75. Vers. deutscher Naturforscher und Ärzte zu Cassel am 24. IX. 1903.

2) Natürlich hat es auch Frobenius nicht unterlassen »Leute, die in jenen Meeren des Südens gefahren sind,« über die Beobachtungen, von denen Diodor berichtet, zu befragen; indessen, wenn er sagt, seine

Immerhin ist die alte Beschreibung des Sonnenaufgangs interessant genug. Gerade weil sie ganz unmythologisch gehalten ist, lehrt sie mit besonderer Deutlichkeit, wie natürlich es dem Auge des alten Seefahrers war, die aufgehende Sonne und ihre Spiegelung (das ist doch wohl »die Säule«) zu einem Ganzen zusammenzusehen und das obere Ende als Kopf zu betrachten.

Gewährsmänner versicherten, daß »die meisten Punkte ihnen selbst anfangs aufgefallen seien«, so ist das doch wohl zu unbestimmt, als daß man darin eine Bestätigung wirklich sehen könnte. Herr Kapitänleutnant Walther Schmidt, der im Indischen Ozean und im Roten Meere gefahren ist, hat die Güte gehabt, mir auf meine Anfrage eine ausführliche Schilderung des Sonnenaufgangs und -untergangs in den tropischen Meeren zu senden, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danke.

Er schreibt zu der Äußerung des Diodor, er habe »verschiedene Male beobachtet, daß sich unter der über dem Horizont stehenden Sonnenhalbkugel eine rote Wiederspiegelung befand, die wie eine feurige, zylinderförmige Säule sich an die Sonne ansetzte . . . diese Erscheinung ist aber nur möglich bei spiegelglatter See und trockener Luft, . . . weil dann das Spiegelbild um so klarer erscheint, eine Trennung des Spiegelbildes und der Sonne kaum bemerkbar ist und die Säulenlinien und die Farbe fast ungebrochen wiedergegeben werden. . . . Da die Gewässer in der Gegend Arabiens infolge der heißen Wüstenwinde die trockenste Luft haben werden, so mögen die Erscheinungen dort wohl besonders zur Zeit periodischer Windstillen recht häufig sein; und zwar, da abends die Luft trockener ist als morgens infolge der am Tage wirkenden Sonnenwärme, so sind derartige Beobachtungen bei Sonnenuntergang häufiger als bei Sonnenaufgang.« Ganz ähnlich äußert sich Herr Dr. Quitzow aus Seehausen i. d. Altm., den ich um ein fachmännisches Urteil über die meteorologischen Gründe des von Diodor Beobachteten gebeten habe: »Die Beobachtungen über die Sonnenstrahlung kurz nach Aufgang und unmittelbar vor Sonnenuntergang stehen wahrscheinlich in Zusammenhang mit dem Feuchtigkeitsgehalt der Atmosphäre. Durch die kalte, mit Feuchtigkeit gesättigte, dunstige Morgenluft wird erheblich mehr Licht absorbiert als von der durchwärmten, relativ trockeneren Luft. So kann es wohl kommen, daß die Sonne unmittelbar nach ihrem Aufgang weniger leuchtend durch den Dunst hindurch scheinbar »als feurige Kohle« erscheint und an Kraft erst gewinnt, wenn mit der zunehmenden Erwärmung die Luft durchsichtiger wird, während sie vor ihrem Untergange ungeschwächt ihre Strahlen entsendet.« Das würde also etwa den bei Diodor konstatierten Strahlenreichtum am Abend und den geringeren Glanz am Morgen erklären. Indessen: »Die erwähnten Erscheinungen sieht man überall, in den heißen Gegenden allerdings häufiger.«

Sie lehrt, daß die Strahlenlosigkeit am Morgen den antiken Beobachter in der Tat in Verwunderung gesetzt, ihm also eine zum aetiologischen Mythos drängende Frage aufgegeben hat. Sie lehrt endlich, einen wie tiefen Eindruck der Sonnenaufgang gerade in einem tropischen Meer, wo ja in der Tat die Dämmerung fast völlig fehlt und also der Sonnenball »aus der finstern Nacht« emporsteigt, auf den Griechen gemacht haben. Und das wenigstens wird man ohne Bedenken als ein Argument für die von Frobenius vertretene Herleitung unseres Motivs aus dem indischen Ozean gelten lassen müssen, daß zur Ausbildung dieses Mythos ein Morgen ohne lange Dämmerung, ein Sonnenaufgang in den Tropen, besonders geeignet war[1].

Ich möchte dem noch einen weiteren Grund hinzufügen, der m. E. mit allem Vorbehalt aus der Lokalisierung des Andromeda-Mythos erschlossen werden kann. Wir haben jene Erzählung bis an das Gestade von Joppe und in den Kult der Atargatis zurückverfolgt (vergl. oben S. 17f.); aber dabei ausdrücklich offen gehalten, daß eine Modifikation oder besser Vervollständigung dieses Resultates vielleicht durch die Überlieferung zu gewinnen sei, die von einem äthiopischen Schauplatz des Perseuskampfes weiß.

Wo ist das Äthiopenland dieser Überlieferung zu suchen? Sicherlich nicht in Ägypten, woran man vielleicht zunächst zu denken geneigt ist (vgl. Tümpel a. a. O. S. 143), auch nicht in Phönizien, wohin es alle die verlegen, denen um eine Vereinigung der Überlieferungen von Joppe und vom Äthiopenland zu tun ist; auch nicht auf griechischem Boden, wo von Wilamowitz[2] und Tümpel[3] an zwei verschiedenen Stellen das

1) »Und da komme ich eben darauf, wohin ja jede Erkenntnis in zehnjähriger Arbeit am Stoffe geführt hat, daß es nämlich in der Natur kein so großartiges Schauspiel gibt, wie Sonnenauf- und -untergang und Nachtgröße für ein Volk in den Tropen.« Frobenius S. 35.

2) v. Wilamowitz hat einmal (Homerische Untersuchungen, S. 152, Anm.) die Vermutung ausgesprochen, die Äthiopen seien ursprünglich in Tegea zu Hause. »Aber diese sinnreiche Kombination der stets in der Mehrzahl auftretenden Kephenen mit den 50 Söhnen des Tegeaten Kepheus kann sich einstweilen auf kein direktes oder indirektes Zeugnis berufen« (Roscher, II, 1104, Art. Kephenes) Sind doch in Tegea »weder eine Seeküste noch Aithiopen, weder Andromeda noch Kassiepeia lokalisiert, noch auch Erinnerungen an Perseus anzutreffen« (Tümpel a. a. O. S. 131. Anm. 7).

3) Tümpel sucht (a. a. O. S. 149ff) die griech. Herkunft der

Kepheusreich finden wollten. Es bleibt m. E. nur eine Möglichkeit: Äthiopia muß an der Küste des erythräischen Meeres gesucht werden, wo in Gedrosien und Karmanien Äthiopen wohnen, die oft genug von griechischen Schriftstellern erwähnt werden.

Dorthin weist auch eine ganze Reihe von Momenten in der Überlieferung des Andromeda-Abenteuers.

Sage dadurch sicher zu stellen, daß er sagt, auch diejenigen Schriftsteller, die uns an die Küsten des erythräischen Meeres verweisen, hätten als Urheimat des Kepheus Achaja bezeichnet und hierin zu erkennen gegeben, daß es sich bei der Lokalisierung der Sage in Südmesopotamien um eine Verpflanzung von ihrem ursprünglich griechischen Schauplatz auf fremdes Gebiet handle. Indessen scheint mir diese Behauptung durchaus unbegründet zu sein. Aber auch wenn sie zu Recht bestände, würde damit die Schwierigkeit, die für die Annahme eines ursprünglich griechischen Schauplatzes in der orientalischen Lokalisierung der Sage liegt, gehoben sein? Tümpel sagt (a. a. O. S. 154 u. 155): »Die Anwendung des (nach seiner Meinung griechischen) Perseusmythus auf die Verhältnisse der Perser muß durch einen mit jener argivischen Sage (der Andromedasage) bekannten Griechen gemacht sein, der durch die persönliche Beobachtung der geschichtlich ethnographischen Verhältnisse des Zweistromlandes so lebhaft an seinen heimatlichen Mythos erinnert wurde, daß er dessen Grundlagen hier zu erkennen glaubte, mit einem Wort durch Skylax, den berühmten Geographen der karischen Karyanda, der im Auftrag des Darius die Küsten des indischen Ozeans erforscht haben soll.« (Vgl. Herodot IV, 44). Die »an den heimatlichen Mythos so lebhaft erinnernden Verhältnisse« erblickt Tümpel darin, daß die Perser sich den »in den Niederungen des Euphrat und Tigris wohnenden Stamm aithiopischer Ichthyophagen« damals dienstbar gemacht habe; (ebenso wie Perseus in der Sage das äthiopische Kepheusreich gewinnt). Aber ist es nicht natürlicher in den eigentümlichen »Lebensgewohnheiten und Religionsanschauungen« (Tümpel 218) jener Ichthyophagen einen Beweis für die Richtigkeit der Überlieferung zu sehen, die das Äthiopenreich unserer Sage an der Küste des erythräischen Meeres sucht, als daß man jene zu unserer Sage passende Eigenart der südasiatischen Küstenbewohner für den Anlaß zur Übertragung eines ursprünglich in Griechenland lokalisierten Mythos auf sie erklärt? Ganz abgesehen davon, daß es doch kaum angängig ist, eine so mannigfach bezeugte Überlieferung wie die Verbindung der Andromeda-Sage mit dem Zweistromland auf die Reisebeobachtungen eines einzelnen Schriftstellers zurückzuführen.

Der Haupteinwand aber gegen die Identifizierung des in unserer Sage erwähnten Äthiopenlandes mit irgend einem Teile Griechenlands liegt darin, daß für diese Identifizierung kein einziger direkter Zeuge

Herodot erzählt: »Die Perser wurden einst von den Griechen Kephenen, von ihnen selbst und ihren Nachbarn aber Artäer genannt. Als Perseus, der Sohn der Danae und des Zeus, zu Kepheus, dem Sohne des Belos, kam und seine Tochter Andromeda erhielt, wurde ihm ein Sohn geboren, dem er den Namen Perses gab. Diesen ließ er zurück; denn Kepheus war ohne männliche Nachkommen. Daher erhielten die Kephenen ihren Beinamen (Perser)[1].«

Etwas ganz Ähnliches erzählt der Geograph Agatharchides von Knidos[2], dessen Name uns bereits in der oben (nach Frobenius) zitierten Naturschilderung des Diodor begegnet ist. Nach einem »*Ἀργολικὶς περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης σχεδιασμός*« der »*περὶ Δεινίαν ἱστορικοί*« war bei ihm das Folgende zu lesen: »Perseus kam von Argos nach Äthiopien (es hieß aber damals Kephenien), um die Tochter des Kepheus zu befreien. Von dort ging er zu den Persern, denen er nach einem seiner Nachkommen ihren Namen gab. Er zeugte einen Sohn, namens Erythras. Von dem trägt das erythräische Meer seinen Namen«. Hier wird das mesopotamische Kepheusreich des Herodot und Hellanikos ausdrücklich zum erythräischen Meere in Beziehung gesetzt und mit dem Äthiopenlande identifiziert, an dessen Küsten der Gewährsmann des Diodor den merkwürdigen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang beobachtet hat.

Nun wird man freilich geneigt sein, den Grund zu dieser Identifizierung lediglich in dem Gleichklang von Perseus und

---

angeführt werden kann. Für die Insel Rhodos insbesondere genügt m. E. weder der Hinweis auf den kyprischen Kepheus (vergl. Lykophron 586ff, 593), der nach Tümpel aus Mykenae über Bura, Olenos-Rhodos nach Kypros resp. Tarsos-Joppe übertragen sein soll (S. 155ff), noch der Versuch, Kassiepeia als Lokalheroine von Kasos, einer südwestlich von Rhodos gelegenen Insel zu erweisen; noch die Betonung der Zusammengehörigkeit von Helios und Äthiopen, die der Heliosinsel *κατ' ἐξοχήν* Rhodos den Charakter als Äthiopenland sichern soll (S. 164ff.). Denn all diesen Einzelheiten steht entgegen, daß unsere Sage als Ganzes niemals in Rhodos lokalisiert erscheint.

1) Herodot VII, 61; cf VII, 150; VI 54: *αὐτὸς ὁ Περσεύς, ἐὼν Ἀσσύριος, ἐγένετο Ἕλλην*; Hellanikos bei Stephanos Byzantius s. v. *Χαλδαῖοι*; Scholien zu Dionys. Perieget. 1053 (Geographi graeci minores ed. Müller 1861 Bd. II. 456 a). Arrianos bei Eustathios zur Ilias p. 1005 (Fragmenta historicorum graecorum ed. Müller Bd. III. 601, 78).

2) Zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

Perser zu sehen, aus dem natürlich die Genealogieen entsponnen sind: indessen was Agatharchides sonst von den Bewohnern jener Küste zu erzählen weiß, gibt seiner Ansicht vom ursprünglichen Schauplatz unseres Mythos Gewicht. Er weiß zu berichten, daß jene Äthiopen Ichthyophagen gewesen seien, und daß sie die Sterbenden, also noch Lebende, der Flut zum Wegspülen und den Fischen zur Speise auszusetzen pflegten: eine dem Andromeda-Mythos durchaus geistesverwandte Sitte.

Außerdem ist daran zu erinnern, daß alle Schriftsteller, die Äthiopien als Lokal unserer Sage nennen, der Mutter der Andromeda den Namen Kassiepeia geben: Kassiepeia aber wird von Hesiod als Tochter des Arab(i)os, d. h. als Araberin bezeichnet; und dazu paßt es, daß Conon in seiner schon zitierten narratio[1] in dem Bestreben, die beiden ihm bekannten Schauplätze der Andromeda-Sage (Joppe und Äthiopenland) zu vereinigen, dem Kepheusreich die Ausdehnung *ἀπὸ τῆς καθ' ἡμᾶς θαλάσσης μέχρι Ἀράβων τῶν πρὸς τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ᾠκημένων* gibt. Sollte sich in alledem nicht vielleicht eine Spur von der Herkunft der Adromeda-Erzählung aus jenen tropischen Meeren erhalten haben?[2]

Der verschlungene Gott in Babylon.

Aber wie ist unser Mythos von da aus nach Joppe gekommen, wo wir ihn doch gleichfalls so eng mit den Besonder-

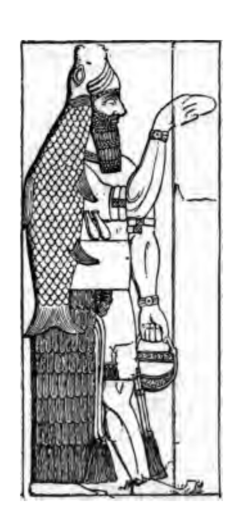
---

1) *Διηγήσεις* c. 40 aus Photios Bibl. Westermann Myth. p. 143 cf. Tümpel a. a. O. S. 139.

2) Vergl. Graf Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte, II, 179: »Daß die Griechen die Fabel auch nach Äthiopien verlegten, besagt wohl nur, daß sie dieselbe aus dem fernen Süden überkommen hatten.« Ferner: Erwin Rohde: Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig 1900: S. 188f: »Vor allem aber schmückte griechische Phantasie den Süden mit den buntesten Wundern, und mehr als alle andern das fabelhafte Land der Inder. . . . In dreifacher durch Skylax, Ktesias, Megasthenes vertretenen Stufenfolge erschloß die griechische Forschung . . . die Kenntnis des wunderreichen Landes und seiner Bewohner. . . . Wenigstens für Ktesias und Megasthenes ist es vollständig erwiesen, daß sie ihre Erzählungen über die Wunder Indiens aus dem Munde persischer oder indischer Berichterstatter geschöpft hatten.« Diese Bemerkungen beziehen sich auf die griechischen Reiseromane. Es ist aber nicht einzusehen, warum nicht auch schon in älterer Zeit manches Erzählungsgut des indischen Ozeans ins mittelländische Meer gewandert sein soll.

heiten des Lokals verwachsen und zu den kultischen Gepflogenheiten der Bewohner passend fanden? Nun, der Straßen, die von einer Küste zur andern das Land durchzogen, gab es genug: Die Weltreiche des Zweistromlandes sandten ihre Heere nach beiden Küsten, und die Händler und Priester zogen hinter ihnen her. Wenn wir nach dem oben Mitgeteilten nicht mehr zweifeln können, daß über den Stillen Ozean schon in alten Zeiten Erzählungen gewandert sind, sollte uns da in Verwunderung setzen, daß an der Küste des Mittelmeeres Mythen aufleben und festwurzeln, die in den Meeren südlich von Asien geprägt sind? Vielleicht läßt sich aber auch hierfür noch ein positiver Grund anführen.

Die Vermittlung von einem Meere zum andern müßte ja wohl durch die Kultur, die wir die babylonische nennen, erfolgt sein. Wenn wir in den alten Mythen der Keilschrifttexte des Zweistromlandes das Verschlingungsmotiv fänden, so würde uns das Bindeglied, das wir suchen, vor Augen liegen. Dabei ist von vornherein zu erwarten, daß wir dem Mythos dort, wenn er überhaupt vorhanden ist, nicht in reiner, unveränderter Gestalt begegnen, sondern binnenländisch verfärbt. Denn auch Babylon und Ninive waren Landstädte. Die Priester, deren Gelehrsamkeit uns dort die alten Texte erhalten hat, konnten das Aufsteigen der Sonne aus dem Meere und ihr Verschlungenwerden nicht durch tägliche Beobachtung im Gedächtnis behalten.



10. Oannes-Relief aus Kujundschik. Die Haltung der rechten Hand ist die des Palmenbefruchtens.

Da ist nun zunächst zu erinnern an den Oannes-Mythos, der uns durch Vermittlung des Berosus, eines Priesters am Marduktempel zu Babylon[1], in griechischer Wiedergabe erhalten ist.

Berosus sagt: »Im ersten Jahre sei aus dem erythräischen Meere, da wo es an Babylonien grenzt, ein vernunftbegabtes[2] Wesen (ζῶον) mit Namen Ὠάννης erschienen, wie auch Apollodor berichtet hat,

1) Um 275 v. Chr.

2) »So, ἔμφρον, nach v. Gutschmid ursprünglich, während ἀφραῖνον

welches ganz den Leib eines Fisches hatte, unter dem Kopf aber einen menschlichen (*ἀνθρωπίνην* nach v. Gutschmid statt *ἄλλην*) unterhalb des Fischkopfes hervorgewachsenen Kopf, und Füße gleich denen eines Menschen, jedoch so, daß sie aus dem Fischschwanze hervorgewachsen waren; es habe aber die Stimme eines Menschen gehabt, und sein Bild werde auch jetzt noch aufbewahrt. (Vgl. Abb. 10). Dieses Wesen (*ζῶον*), sagt er, verkehrte am Tage mit den Menschen, ohne Speise zu sich zu nehmen, überlieferte den Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste aller Art (*γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν*), lehrte sie die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einernten der Früchte und überlieferte den Menschen überhaupt alles, was zur Kultivierung (*ἡμέρωσις*) des Lebens gehört. Seit jener Zeit habe man nichts anderes darüber Hinausgehendes erfunden. Mit Sonnenuntergang sei dieses Wesen Oannes wieder in das Meer getaucht und habe die Nächte in der See verbracht; denn es sei amphibienartig (*ἀμφίβιον*) gewesen. Später seien auch noch andere, dem ähnliche Wesen (*ζῶα*) (und zwar, wie Syncellus in einem anderen Berichte hinzufügt, auch aus dem erythräischen Meere) erschienen, über die er (nämlich Berosus) in dem Bericht über die Könige Aufschluß geben will. Oannes aber habe über Entstehung und Staatenbildung (*περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας*) geschrieben und dieses Buch (*τόνδε τὸν λόγον*) den Menschen übergeben[1].«

(Cod. *ἄφρενον*) auf christlicher Interpolation beruht.« Zimmern KAT[3] S. 535. Anm. 2.

1) Griechischer Text bei Euseb. Chron. lib. prior ed. Schoene p. 14. Übersetzung wörtlich nach Zimmern KAT[3] S. 535. Vergl. G. Smith. Chald. Gen. S. 39 f, A. Jeremias, Art. Oannes-Ea in Roscher Lex. d. gr. und röm. Myth. III Sp. 577 f und »das A. T. im Lichte des alten Orients« S. 4 ff. Dort wird auch auf die Oannes-Notizen des Helladius und Hyginus hingewiesen: »Ein Mann, namens Ὠής, der einen Fischleib, jedoch Kopf und Füße und Arme eines Menschen hatte, sei aus dem Erythräischen Meere aufgetaucht und habe Sternkunde und Literatur gelehrt.« (Helladius bei Photius s. Migne Patrologia graeca Bd. 103). »Euadnes, der in Chaldäa aus dem Meere gekommen sein soll, hat die Astrologie gelehrt« (Hyginus fabulae ed. Schmidt. Jena 1872

In diesem Berichte ist — und das muß zunächst mit Nachdruck betont werden — nicht gesagt, daß der Sonnengott von dem großen Fische verschlungen und allmorgendlich wieder ausgespieen wird; es ist aber trotzdem ohne weiteres einleuchtend, daß wir hier eine der von uns behandelten aufs nächste verwandte Erzählung haben. Durch das Hinabsteigen ins Meer bei Sonnenuntergang und durch das nächtliche Verweilen in der Tiefe ist die in Frage stehende Gottheit aufs deutlichste zur Sonne in Beziehung gesetzt, und daß sie einhergeht, aus dem Fischleibe hervorblickend, eine wohl der Tracht ihrer Priester nachgebildete Vorstellung, kann sehr wohl ursprünglich auf dem Gedanken ruhen, daß sie am Abend von einem Fische verschlungen wird[1]. Für uns aber ist von besonderem

fab. 274). Mit dem Buche Jona ist der Oannes-Mythos zuerst verglichen von Chr. F. Baur (in Ilgens Zeitschr. für die hist. Theologie VII. »Der Prophet Jonas, ein assyrisch-babylonisches Symbol«), neuerdings von H. Clay Trumball (Jonah in Niniveh, Philadelphia 1892). Keller (»Thiere des klassischen Altertums.« Innsbruck 1887. S. 220) vergleicht Oannes mit Arion; siehe unten. Zwischen der beglückenden Unterweisung des Oannes, der die Babylonier alle Güter der Kultur verdanken, und der Unheilsbotschaft, die Jona bringt, irgend eine Verwandschaft zu vermuten, ist ganz verfehlt.

1) Auch sonst begegnet uns nebeneinander das eine Mal die Vorstellung, daß jemand von einem Fisch verschlungen, das andere Mal, daß er in einen Fisch verwandelt wird, also Fischgestalt trägt: Vergl. z. B. R. Pischel: Der Ursprung des christlichen Fischsymbols (Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Ak. der Wissenschaften XXV 1905, S. 518). »In allen mir bekannten Darstellungen des ersten Avatāra wird Viṣṇu mit einem menschlichen Oberkörper abgebildet oder aus dem Maule eines Fisches hervorkommend.« Vgl. Abb. 11. Umgekehrt verwandelt sich auch das verschlingende Ungeheuer in die Gestalt des Verschlungenen: Bei den Maidu Kaliforniens hat ein Frosch die Gestalt des Weibes eines Berglöwen angenommen, das er verschlungen hat. Nachts entdeckt der Gatte Schuppen an ihrem Nacken, tötet die Pseudogattin und holt sein wirkliches Weib aus ihrem Leibe hervor.« (P. Ehrenreich a. a. O. S. 79). Ferner ist an das häufig begegnende Märchenmotiv zu erinnern, daß die Zurückverwandlung eines in einen Drachen, eine Schlange, einen Frosch oder einen Fisch verwandelten Prinzen so geschieht, daß das Tier birst, der Prinz herauskommt und die tote Hülle zurück bleibt. Es wird dabei so erzählt, als ob es sich in Wahrheit nicht um eine Verwandlung, sondern um ein Verborgenwerden im Leibe des Tieres handelte. Vergl. z. B. das

Interesse, daß dieser Gott allmorgendlich aus dem erythräischen Meere aufstieg: also von jener Küste, an die wir uns soeben von ganz anderer Seite her gewiesen fanden. Das ist um so merkwürdiger und bedeutungsvoller, als für die Bewohner der Stadt Babylon, wie erwähnt, dieser mythischen Vorstellung eine Naturanschauung nicht entsprach: Sie sehen die



11. Vischnu rettet die von einem bösen Geiste geraubten Veden aus der Meerestiefe. Nach der gewöhnlichen Darstellung verwandelt er sich dazu in einen Fisch. Hier scheint er aus einem Fisch emporzusteigen. (Nach Wollheim da Fonseca: Mythologie des alten Indien. Berlin 1856. S. 38).

neugriechische Märchen ἡ καλλίστη: »Nachdem das Mädchen sie (eine große Schlange) geraume Zeit gepflegt und geliebkost hatte, hörte es auf einmal ein furchtbares Krachen: Die Schlange barst, und ehe die Prinzessin sich von ihrem Staunen erholen konnte, sah sie sich plötzlich in den Armen eines wunderschönen Jünglings« u. s. w. (B. Schmidt a. a. O. S. 91). In einem andern neugriechischen Märchen »verwandelt (der Meerdämon den Helden) in einen großen Fisch, nämlich einen Delphin«. »Als alles fertig war zur Hochzeit, da schüttelte der Delphin auf einmal seine Haut ab und verwandelte sich in einen jungen Mann von großer Kraft und Schönheit u. s. w.« (B. Schmidt, a. a. O. S. 92).

Sonne allmorgendlich aus den Bergen kommen[1], nicht aus dem Meere. —

Eine ähnliche Erwägung läßt sich an das große babylonische Schöpfungsepos Enuma eliš knüpfen. In diesem Gedichte wird uns erzählt, wie das als Weib gedachte Urmeer Tiâmat sich gegen die Götter empört[2]. Sie erschafft riesige Schlangen, giftgeschwollene Nattern und allerlei andere schreckliche Ungeheuer zu ihrem Beistand, gibt ihnen siegreiche Waffen und feit sie durch die Beschwörungsformel: »Wenn euer Mund sich auftut, soll er das Feuer beruhigen, soll furchtbar im Kampf die Macht bezwingen[3].« Die Götter schicken sich zur Abwehr an, aber zwei von ihnen vermögen nicht, ihr zu begegnen, sie fürchten sich und kehren zurück. Da endlich erklärt sich der jüngste Gott Marduk, »der Erheller der Nacht«, der Gott der Frühsonne, bereit, den Kampf auf sich zu nehmen. Bei feierlichem Gelage wird ihm dafür von den anderen Göttern die Weltherrschaft zugesprochen. Er erweist durch eine Probe seine Schöpferkraft und rüstet sich dann zum schweren Kampfe. »Bogen und Köcher hängte er an seine Seite. Er machte vor sich (oder wie P. Jensen, Christl. Welt 1902, 489 übersetzt: an seinem Antlitz) einen

---

1) Daraus erklärt sich wohl (nebenbei bemerkt) die merkwürdige Vorstellung, die Assurnasirpal II. in seinem Gebet an Ištar von seiner eigenen Geburt bekundet: »Ich wurde geboren inmitten von Bergen, die niemand kennt . . . da hast du, o Ištar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern . . . mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen mich berufen u. s. w.« Vergl. das Bild des aus Bergen emporsteigenden Šamaš bei Jeremias: Das A. T. im Lichte des Orients, S. 35 u. 38; ferner die »Felsengeburt des Mithra«, endlich das Märchen von Jusif, den seine Mutter »einst im Gebirge gebar.« (S. 38).

2) Ihre Mitverschworenen Mummu und Apsû werden, so scheint es, gleich zu Anfang durch Ea unschädlich gemacht und spielen bei dem eigentlichen Götterkampf keine Rolle mehr (vgl. Zimmern KAT[3] S. 585). M. Jastrow will das Zurücktreten von Apsû und Mummu im Verlaufe des Epos neuerdings (in seinem Aufsatze: »On the Composite Character of the Babylonien Creation Story«) dadurch erklären, daß er die Verschmelzung zweier Rezensionen annimmt: In der ersten soll Apsû Widerpart des Weltschöpfers (und zwar in diesem Falle des Ea) gewesen sein, in der zweiten Tiâmat (und zwar des Marduk). Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstage gewidmet, hsg. v. Bezold, Gießen 1906. Bd. II. S. 969—982.

3) Jensen: Keilinschriftliche Bibliothek VI,1. S. 9.

Blitz, füllte mit loderndem Feuer seinen (eigenen) Leib, bedeckte sein Haupt mit überwältigendem Glanz. Er richtete ein Netz her, um Tiâmats Inneres zu umschließen«. Dann besteigt er seinen Wagen mit dem »niederfegenden Viergespann«. Einen furchtbaren Orkan und ein Heer von Winden schafft er sich zur Hilfe. Sein eigentliches Rüstzeug aber ist der abûbu, von Jensen[1] und Zimmern[2] als »Lichtflut«, von Jeremias, wenn ich ihn recht verstehe, als »Feuerflut« gedeutet[3]. Tiâmats Helfer fliehen bestürzt; sie selbst schreit wie wahnsinnig auf und erbebt bis in die Beine vor dem furchtbaren Gegner, der erst »prüfend ins Innere der Tiâmat schaut« und dann mit einer Scheltrede zum Kampfe schreitet:

»Als dann hintraten Tiâmat und der Allweise der Götter, Marduk,
Zum Kampfe vordrangen, zur Schlacht sich näherten,
Als der Herr ausgestreckt (?) hatte und sie mit seinem Netze umschlossen,
Ließ er den Orkan, der sich hinten befand, vor sich los.
Als Tiâmat ihren Mund öffnete, so weit sie's konnte,
Ließ er den Orkan hineinfahren, daß sie ihre Lippen nicht schlösse
— oder: bevor sie ihre Lippen schließen konnte (Delitzsch). —
Wie er mit grimmigen Winden ihren Bauch belastete,
Ihr Inneres (Herz) ..... ward, sie ihren Mund weit aufsperrte,
Senkte er den Speer, zerschlug ihren Bauch,
Durchschnitt ihr Inneres, zerschnitt ihr Herz.
Er bezwang sie und vernichtete ihr Leben«.
(Es folgt die Fesselung der Tiâmatverbündeten.)
»Dann kehrte er zur Tiâmat, die er bewältigt, zurück.
Nachdem der Herr auf den »Grund« der Tiâmat getreten,[4]

---

1) Keilinschriftliche Bibliothek VI,1, S. 563.

2) KAT³ S. 495. Anm. 1.

3) Jeremias: Das A. T. im Lichte des alten Orients S. 54 Anm. 2: »Sicherlich ist der Kampf ein Kampf des Lichtes mit der Finsternis, wie es auch Berosus ausdrücklich darstellt. Aber aus dem Wort abûbu darf das nicht gefolgert werden, und der Wasserflut, die allerdings Tiâmat verkörpert, steht nicht eine Lichtflut, sondern eine Feuerflut im Laufe der Äonen gegenüber«.

4) Delitzsch übersetzt: »Es trat mit Füßen der Herr Tiâmats unteren Teil.«

»Spaltete er das Schädeldach mit der schonungslosen Gotteswaffe«. Von den Göttern durch Geschenke besänftigt, zerschneidet er das Ungeheuer in zwei Teile, macht die eine Hälfte zum Himmel, dessen Wasser er durch Wächter bewachen läßt, die andere zum Ozean.

Gunkel hat[1] versucht, diesen Götterkampf folgendermaßen als babylonischen Naturmythos zu deuten:

»Der Mythus denkt sich den Ursprung jener ersten Welt so, wie noch jetzt in jedem Frühjahr die Welt aufs Neue entsteht. Wie noch jetzt im Winter Wasser und Finsternis herrschen, so hat einst Tiâmat, das Urmeer, das Regiment gehabt. Die eigentliche Pointe des Mythus ist nun die Beschreibung, wie die gegenwärtige Welt aus dem Urmeer entstanden ist: Der Gott Marduk spaltete das Urwasser in zwei Teile, das Wasser des Himmels und das Wasser des Oceans unter der Erde; in den frei gewordenen Raum aber stellte er die Erde und ihre Wesen. Daß dies der eigentliche Hauptpunkt des Mythus ist, geht aus der Geschichte selbst mit aller Deutlichkeit hervor; daher die eigentümliche Art, in der Tiâmat überwunden wird, daß der Gott ihr das Maul durch den Orkan offen halten läßt und sie von innen zerschneidet. . . . . . Diese Pointe des Mythus erklärt sich aus dem babylonischen Klima vollkommen: am Ende der Regenzeit bricht die Frühsonne durch und zwingt das Wasser, sich zu teilen, die Wolken tragen das Wasser zum Himmel und die Flüsse ins Meer; so wird die Welt geschaffen[2].« —

Sicherlich wird das die Naturerscheinung sein, die der Babylonier vor Augen hatte, wenn er diesen Mythos erzählte. Indessen eine Schwierigkeit scheint mir dabei nun recht deutlich hervorzutreten: Marduk führt seine Waffe doch gegen das Meer, die Salzflut; denn das heißt Tiâmat, wie uns die Assyriologen belehren; bei Gunkel aber schiebt sich unvermerkt die Wolkenwand der Winterregenzeit an der Tiâmat Stelle[3]. Etwas anderes kommt hinzu. Man rühmt mit Recht die faszi-

1) Im Anschluß an Jensen (Kosmologie S. 307 ff).

2) Gunkel, Genesis[2] vgl. Jensen, Kosmologie S. 307. Gunkel, Schöpfung u. s. w. S. 25 ff.

3) Ähnlich bei Jeremias: »Merodach ist also die Frühsonne, die aus dem Nebel (»aus dem Ozean« ist für Babel geographisch unmöglich) hervorsteigt« (Art. Marduk bei Roscher II, 2340).

nierende Gestaltungskraft des Dichters, der in diesem Hymnus zu uns redet, aber von diesem Lob ist auszunehmen die Schilderung des eigentlichen Kampfes. Von der Art, wie Marduk gegen Tiâmat streitet, ist es schwer, sich ein Bild zu machen: Das ungeheure Weib reißt, wie es scheint, von Marduks Netz gefangen, seinen Rachen auf. Warum führt Marduk nicht sogleich den Stoß? Warum schickt er den Orkan voran? Um ihren Rachen offen zu halten, so erklärt man. Indessen der Orkan wütet grimmig in ihrem Bauch. Dann wird das Weib, wie Gunkel richtig sagt, »von innen zerschnitten«: Unwillkürlich denkt man es sich dabei in solchen Riesendimensionen (vergl. das Größenverhältnis der Kämpfenden, Abb. 12), daß man den, der es zerschneidet, kaum anders als in ihrem Innern stehend vorzustellen vermag. Und der Text gibt uns



12. Marduk bekämpft ein Ungeheuer. Nach Roscher a. a. O. II, 2368.

Recht: denn »auf dem Grund«, »dem Boden« der Tiâmat stehen, was kann das anders sein, als im Innern ihres Leibes?

Nach alledem scheint es jedenfalls der Erwägung wert, ob hier nicht ursprünglich, wie in den oben behandelten Mythen, erzählt worden ist, der von der Lichtflut bekleidete Gott[1] sei selbst dem Meere ins Maul gesprungen. Daß

1) »Das Feuer, das Licht ist auf Seite der die Tiâmat bekämpfenden Götter, den Blitzstrahl sendet Marduk vor sich her, glühende Lohe erfüllt Marduks Leib (IV, 39f), überwältigender Glanz (melammu) umstrahlt sein Haupt (IV, 58); den Feuergott zu dämpfen, erscheint Kingu als das höchste Kampfesziel (II, 25).« (Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 95, Anm. 2). Die eigentümliche von Delitzsch und früher auch von Jensen (Kosmologie S. 333) als Donnerkeil gedeutete Waffe, die

das Verschlungenwerden an dieser Stelle verdunkelt werden konnte, versteht sich leicht; nicht nur, daß man in Babylon das gewaltige Naturphänomen der in einem tropischen Meere untergehenden Sonne nicht vor Augen hatte: ein Schöpfungs-Mythos, noch dazu einer, der den Stadtgott als Weltherrn preist[1], konnte doch nicht wohl mit seinem Untergang beginnen[2].

Daraus würde nun freilich ohne weiteres folgen, daß die hier zu Grunde liegende Beschreibung des Kampfes (die Bekämpfung des Meeres von innen) in einem Weltschöpfungs-My-

---

Marduk auf zahlreichen Abbildungen seines Kampfes mit einem mischgestaltigen Ungeheuer schwingt, erklärt Jeremias (bei Roscher II, 2370) vielleicht mit Recht als ein Bündel von Sonnenstrahlen: das wäre dann eine Variante zu der strahlengespickten Rüstung oder den brennenden Haaren, die uns oben als Waffen der Verschlungenen begegneten. Übrigens lassen sich leicht noch eine ganze Reihe von Punkten, die an die behandelten Geschichten erinnern, aufzählen: Das Zurückschrecken der ersten Kämpfer, der Sieg gerade des jüngsten Bruders, die von den Göttern geschenkte Rüstung, die Wunderpferde u. s. w.

1) Vergl. Jeremias, Izdubar-Nimrod (1891), 18 A und Art. Marduk bei Roscher II, 2340, 2361, 64.

2) Vielleicht läßt sich für die von uns angenommene Urgestalt des Kampfes auch noch die merkwürdige, vielumstrittene Bezeichnung »kirbiš-Tiâmat« קרב תהום anführen, die wiederholt (Taf. IV, Z 41 und Z. 48 und letzte — VII — Taf. Rev. 5f) begegnet (vgl. Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 133 und die ausführliche Erörterung Jensens K. B. VI S. 329—31). Delitzsch glaubt, der Ausdruck bezeichne das »Innere« Tiâmats, den »Mittelpunkt ihres physischen und seelischen Lebens,« Tiâmats Person [נֶפֶשׁ], ihr Ich; Jensen gelangt dem gegenüber schließlich zu der Fassung »Tiâmat-Mitte.« Wenn er nun zu IV,48 ironisch fragt: »Was soll heißen .... Tiâmats Inneres zu zerstören. Auf Magenrevolutionen kann das doch nicht gehen«, so würde sich das Beanstandete bei der von uns vermuteten ursprünglichen Gestalt des Kampfes ohne weiteres erklären; ebenso: »der hinüberging (über etwas Anderes) in das Innere der Tiâmat« VII Rev. 5f. Schwieriger ist zu sagen, was es heißen soll »Tiamats Inneres mit dem Netz zu umschließen« (IV 41), aber die ganze Vorstellung von dem Netz ist, wenn man sich den Kampf anschaulich ausmalt, schwer vollziehbar. Herr Professor Zimmern teilt mir gütigst brieflich mit: »Es könnte an diesen Stellen recht wohl ein Hinweis darauf enthalten sein, daß es sich ursprünglich um eine Vorstellung handelt, bei der der Tiâmat-Besieger im Innern des Ungeheuers steht oder wenigstens die Vernichtung desselben von innen heraus durch Waffen bezw. Lichtstrahlen, die ins Innere der Tiâmat hineingeworfen werden, die Hauptsache bildete.«

thos, insbesondere in einem babylonischen, nicht seine ursprüngliche Stelle haben kann[1].

Dieser Schluß scheint nun durch ein Doppeltes bestätigt zu werden:

1. Wir haben babylonische Traditionen von der Schöpfung, die von dem Kampfe gegen das Meer nichts wissen, und

2. Wir haben den Kampf gegen das Ungeheuer des Meeres in Babylon ohne Verbindung mit einer Schöpfungsgeschichte.

Für den ersten Satz möchte ich zunächst erinnern an die bei Philo Byblius (Euseb. praep. ev. I 10) erzählte phönizische Kosmogonie, der zufolge uranfänglich *πνεῦμα* und finsteres Chaos existierten; durch ihre Vereinigung entsteht die *Μώτ*, der Urschlamm, erfüllt mit den Keimen der Dinge. Diese *Μώτ* gestaltet sich zum Ei (das sich zu Himmel und Erde spaltet); aus ihr strahlen die Gestirne hervor und werden vernünftige Wesen. Durch deren Wärme und Licht werden Luft, Erde und Meer erleuchtet und erhitzt und dadurch befähigt, aus sich die übrigen Naturerscheinungen und Geschöpfe hervorzubringen[2]. Der eigentümliche Zug, daß auch hier eine Spaltung (wenn auch von Himmel und Erde statt von Himmelsmeer und Ozean)[3] stattfindet,

---

1) Vgl. auch Frobenius a. a. O. S. 168. Die dort ausgesprochene Vermutung, daß die Fesselung der Tiâmat an die Stelle des ursprünglich erzählten Verschlungenwerdens des Marduk getreten sei, ist nicht sehr wahrscheinlich.

2) Vergleiche die Kosmogonie der Orphiker. Danach ballt sich »aus der Finsternis und der ungeheuren Leere« »das silberglänzende Weltei (*ὠεον ἀργύφεον*) zusammen«, und aus diesem springt die zeugende Kraft Eros hervor. A. Furtwängler bei Roscher I. 1344. Ursprünglich mag dabei sehr wohl auch hier von einer Art »Kampf« berichtet sein: von der Anstrengung nämlich, mit der ein im Ei entstehender Gott (ursprünglich wohl die Sonne als Vogel gedacht) die großen Schalen auseinandersprengt. Aber dieser von innen geführte Kampf ist doch ganz etwas anderes als der des Marduk-Tiâmat-Mythos!

3) »Auch im babylonischen Epos ist die Spaltung der Tiâmat vielleicht besser als eine solche in Himmel und Erde (eventuell mit darunter befindlichem Ozean) zu verstehen. Wenigstens sagt Berosus ausdrücklich, daß Bel das Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte die Erde, aus der andern den Himmel gemacht habe. Auch der freilich seiner Übersetzung nach noch etwas umstrittene Schluß der IV. Tafel des babyl. Epos kann eventuell so zu verstehen sein.« (Briefliche Mitteilung von Prof. Zimmern).

weist doch wohl auf Verwandtschaft mit der babylonischen Erzählung. Dabei ist nun zu beachten, daß hier der zerspaltene Gegenstand viel besser zum Augenschein stimmt als im babylonischen Tiâmat-Mythos. Himmel und Erde je die Hälfte eines großen Eies — ja, das sieht man vor Augen. Aber die Gegnerin des Marduk, mag man sie nun als Weib oder als Meerungeheuer denken, in zwei Hälften gespalten und also eine halbe Frau über dem Himmelsgewölbe, eine halbe als Urozean unter der Erde, — das ist gewiß keine ursprüngliche Vorstellung [1].

Eine andere keilinschriftlich erhaltene Schöpfungsgeschichte erzählt, wie Marduk als Baumeister die Welt über den Wassern gründet (Jensen K. B. VI. 1. 39ff.). Auch hier also haben wir eine Weltschöpfung ohne den Kampf mit dem Meerungeheuer.

---

1) Wir übersehen dabei nicht, daß zahlreiche Völker die Entstehung der Welt z. B. als die gewaltsame Trennung der einander umfangen haltenden Ureltern durch den oder die ihrer Ehe entsprossenen Söhne betrachten: vgl. z. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, übersetzt von Spengel und Poske. Leipzig 1873. I. 317. »Von Rangi, dem Himmel, und Papa, der Erde, heißt es bei den Maori, entsprangen alle Menschen und Dinge; aber Himmel und Erde hafteten aneinander, und Finsternis lag über ihnen und den Wesen, welche sie gezeugt hatten, bis zuletzt ihre Kinder beratschlagten, ob sie ihre Eltern auseinander reißen oder erschlagen sollten. Da sagte Tane-mahuta, der Vater der Wälder, zu seinen fünf großen Brüdern: »Es ist besser, wir trennen sie, so daß der Himmel weit über uns steht und die Erde unter unsern Füßen liegt. Laßt den Himmel uns fremd werden, aber die Erde bleibe bei uns als unsere nährende Mutter.« Über die Verbreitung dieser Vorstellung vgl. Frobenius a. a. O. S. 268 ff. Sie klingt übrigens auch im Buche Henoch nach, wo es 54 8 heißt: »Das Wasser oberhalb des Himmels ist das männliche und das unterirdische ist das weibliche Wasser.« Zu vergleichen ist auch die ägyptische Vorstellung von dem Himmel als einer großen Frau (Abbildung z. B. bei Erman, Die ägyptische Religion, S. 7), oder der germanische Mythos vom Riesen Ymir, aus dessen Fleisch die Erde, aus dessen Schweiß die See, aus dessen Gebein die Berge, aus dessen Haar die Bäume, aus dessen Hirnschale der Himmel und aus dessen Gehirn die Wolken geschaffen wurden, oder die Weltschöpfung des manichäischen Urmenschen: »nachdem er die Kinder der Finsternis gefangen hatte, zog er ihnen die Haut ab und machte aus ihren Häuten diesen Himmel, aus ihrem Miste wölbte er die Erde, und aus ihren Knochen goß er die Berge u. s. w.« (Efräm über Mânî, abgedruckt bei Keßler, Mani Bd. I. Berl. 1889. S. 279). Aber das alles sind doch anschauliche Bilder und nur von fern zu vergleichen dem halbierten Urweibe.

Dieser »Drachenkampf« aber wird uns einmal für sich allein, ohne alle Beziehung zum Weltanfang überliefert:

Obvers:

Es stöhnten die Städte, die Menschen der Wo[hnplätze . . .],
es klagten die Menschen. [. . . . .].
Auf ihr Geschrei [. . .] nicht [. . .],
auf ihr Gebrüll hö[rt] nicht [. . . . .] hin.
Wer. [. . . . . . .],
Das Meer. [. . . . . . .]?«
Bēl zeichnete am Himmel [. . . . . . .]:
50 Doppelstundenstrecken seine Länge, 1 Doppelstundenstrecke [seine . . . . . .],
6 Ellen sein Mund, 12 Ellen [sein. . . . . .],
12 Ellen der Umfang [seiner] O[hren].
60 Ellen weit [. . . t] er einen Vogel [. . . .];
in Wasser von 9 Ellen zie[ht] er [. . . . . .];
hebt seinen Schwanz hoch. [. . . . . . .].
Die Götter des Himmels, sie alle. [. . . . . .],
es beugen sich im Himmel die Götter vo[r Sin. . . .]
und am Saume Sin's [. . sie] eile[nds].
»Wer wird hingehen und den LaBb[u töten und]
Das weite Land [aus . . . . .] erret[ten]
Und auch die Königsherrschaft ausüben [. . . . . . .]?«
»Geh hin, Tišhu, tö[te] den LaBbu [und]
errett[e] das weite Land [aus . . . .]
und übe auch die Königsherrschaft aus [. . . . . . .]«!
»Du schicktest mich, Herr, das Naß des Flusses [zu . . . . .].
Nicht weiß ich des LaBbu [. . . . . .].«

Revers:

[.]. tat seinen Mund [auf] und [spricht] zu B[ēl]:
»Laß . . en eine Wolke, ein Wetter [. . . . .],
[halte] dein Lebenssiegel vor dir,
fahr' hinab und töte den LaBbu.«
Er ließ eine Wolke . . en; [. . . .] ein Wette[r],
[hielt] sein Lebenssiegel vor sich,
fuhr hinab und [tötete] den LaBbu.
Drei Jahre, drei Monde, einen Tag und [. Stunden].
geht dahin vom LaBbu das Blut [seines . . .] [1].

1) Jensen K. B. VI.44. Zimmern bei Gunkel a. a. O. S. 417ff.

In diesem Mythos erinnert uns, wiewohl die Hauptsache, das Verschlingen des Helden, fehlt, doch mancher Einzelzug an Erzählungen, die wir behandelt haben: Das Seufzen der Menschen, die in ohnmächtiger Angst vor dem augenscheinlich aus dem Meere emporgestiegenen Ungeheuer zittern, der Zug, daß dem Kampfe des Helden das vergebliche Bemühen anderer Götter voranzugehen scheint, das Herniederfahren des Helden von oben, das drei Jahre lang fließende Blut des Drachen: alles das sind Züge, denen wir oben schon begegnet sind. Interessant ist hier, daß die Erzählung, heimisch geworden in einem Lande, in dem sie sich an dem Anblick von Sonnenaufgang und -untergang nicht täglich aufs neue einprägen konnte, eine andere Naturerscheinung gesucht und gefunden hat, sich daran zu klammern, nämlich das Sternbild des Drachen. Augenscheinlich will der Mythos sagen: »In dem Drachensternbild, das wir jetzt am Himmel sehen, hat Bel zum ewigen Gedächtnis seiner Tat damals das schreckliche Ungeheuer abgebildet«[1].

So wird man vielleicht urteilen dürfen, daß in der langen Geschichte, die der Weltschöpfungs-Mythos in Babylon gehabt haben muß, ehe er die Gestalt des Gedichtes Enuma eliš erhielt, der Kampf mit dem Ungeheuer erst nachträglich eingefügt ist, wobei der charakteristische Zug vom Verschlingen des Feuerhelden verdunkelt werden mußte[2].

Eine Bestätigung für diese Hypothese bieten nun m. E.

In der vorletzten Zeile ist statt der von Jensen gewählten Auffassung wohl sicher zu lesen: »Tag und [Nacht]«. Briefliche Mitteilung von Prof. Zimmern.

1) Überhaupt ist die Verbindung der Naturmythen mit Sternbildern (beim Drachenkampf denkt man an serpens oder draco oder cetus, vergl. Winckler: Himmels- und Weltenbild der Babylonier. S. 44; Zimmern KAT[3] S. 506 u. 586) den babylonischen Priestern, den ersten Astronomen, eigen. Daß diese Verbindung nicht ursprünglich ist, scheint mir schon aus der außerordentlichen Gelehrsamkeit hervorzugehen, die sie zur Voraussetzung hat. Beachtenswert ist, daß auch die Äthiopen-Rezension des Andromeda-Mythos die Versetzung des Ungeheuers an den Sternenhimmel enthält.

2) Von andern Erwägungen aus kommt P. Jensen: Christl. Welt 1902, S. 457 ff, zu einer strengen, m. E. zu strengen Scheidung zwischen dem Weltschöpfungs-Epos auf der einen Seite und dem Kampfe Marduks mit dem Labbu, bezw. mit den Ungeheuern, die ihm auf bildlichen Darstellungen entgegenstehen, auf der andern Seite.

die Nachklänge ursprünglich polytheistischer Mythen, die Gunkel aus dem Alten Testament gesammelt und damals (in seinem Werke »Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit«, Göttingen 1895) sämtlich auf ein dem Enuma eliš ähnliches babylonisches Prototyp zurückzuführen versucht hat.

Weltschöpfung und Drachenkampf im Alten Testament.

Nur bei verhältnismäßig wenigen dieser poetischen Anspielungen finden wir Weltschöpfung und »Drachenkampf« wie in dem bab. Epos organisch mit einander verbunden. Man wird dafür vor allem Ψ 89, 10 ff. Job 26, 12. Job 9, 13, Ψ 74, 12—19[1] nennen, immerhin in der mythenfeindlichen israelitischen Literatur Stellen genug, um das Urteil berechtigt erscheinen zu lassen: »Es muß eine ganze Literaturgattung von Schöpfungshymnen gegeben haben«, in denen wie im Enuma eliš von der Besiegung des Chaosungeheuers durch den Schöpfergott die Rede war.

Daneben finden wir aber — wie in der Keilschriftliteratur —: 1. Traditionen von der Schöpfung, die von einem Kampf nichts wissen, und 2. Anspielungen an einen Kampf Gottes mit Ungeheuern des Meeres ohne Verbindung mit einer Schöpfungsgeschichte.

Zu den erstgenannten mythischen »survivals« ist mit Vorbehalt Gen. 1 zu zählen. Mit Vorbehalt; denn bei der eigentümlich blassen Farbe dieser Erzählung wäre es an sich durchaus möglich, daß die Spaltung des Wassers ursprünglich wie in Enuma eliš von einem Gotte mit bewaffneter Hand vollzogen ist. Indessen weist die Vorstellung vom Brüten der Ruach, die wir am Anfang finden und die doch wohl nicht von den Übrigen getrennt werden darf, eher auf ein Prototyp, ähnlich dem, das die phönizische Kosmogonie gehabt hat, auf einen Mythos, der von einem Weltenei statt von einem Chaosungetüm erzählte. Zu dieser Annahme paßt es m. E. vortrefflich, daß unmittelbar auf das Brüten die Erschaffung des Lichtes folgt. Gunkel sagt: »Wenn in einer hebräischen Erzählung zuerst erzählt wird, daß ein Vogel ein Ei bebrütet habe, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Erzähler zweitens berichtet hat, daß ein Vögelchen aus dem Ei ausgekrochen sei; ebenso

1) Nicht aber Jes. 51, 9. Ich hoffe die Ausscheidung dieser Stelle aus den Parallelen zum Tiâmatkampf an anderer Stelle zu begründen.

muß die Erzählung vom Brüten des Geistes weiter berichtet haben, was durch das Brüten im Weltei entstanden ist.« Aus dieser Erwägung würde ich nun aber nicht wie Gunkel folgern, »daß zwischen V. 2 und 3 eine Lücke ist«, sondern vielmehr daß die (gegenwärtig höchst unmythologisch und geistig erzählte) Erschaffung des Lichtes ursprünglich das Resultat des Brütens ist: Aus dem bebrüteten Weltenei bricht, wie anderwärts der Sonnenvogel, in der hebräischen Erzählung das Licht hervor. Ganz die richtige Ordnung ist es dann, wenn weiter der Himmelsozean und die Tiefe geschieden werden: mythisch gesprochen würde das heißen, daß die Schalen des Eis, das der Vogel verlassen, auseinandergehen.

Eine ganze Reihe von Anspielungen scheinen ferner eine Schöpfungsgeschichte, ähnlich derjenigen, die den Marduk die Welt über dem Wasser bauen läßt, im Auge zu haben: dahin möchte ich z. B. Ψ 24, 2 und Ψ 104, 5–9 rechnen: Obwohl hier auch vom Schelten Jahves auf die Wasser die Rede ist, so ist doch die eigentliche Pointe dieser und ähnlicher Erzählungen nicht ein Kampf, sondern die feste Gründung, der Bau in den Wogen oder über den Wogen; ein Ungeheuer wird nicht erwähnt [1].

Daneben gibt es nun auch im Alten Testamente eine Reihe von Nachklängen eines Mythos vom Drachenkampf, bei dem von der Schöpfung nicht die Rede ist, die Welt vielmehr als längst bestehend vorausgesetzt wird. Auch diese Anspielungen sind noch so vielfältig voneinander unterschieden, daß Gunkel neuerdings

1) Zur Beschreibung der in der Endzeit vollzogenen Neuschöpfung erscheinen Farben dieses Mythos verwandt z. B. Jes. 28, 16ff: »Schon habe ich in Zion einen Grundstein gelegt, einen ausgesuchten Stein, einen kostbaren Eckstein des fest gegründeten Fundaments: Wer glaubt, soll nicht zu Schanden werden (nach LXX). Dann mache ich Recht zur Meßschnur und Gerechtigkeit zur Wage. Dann soll der Hagel die Zuflucht wegraffen, und über das Versteck sollen sich die Wasser ergießen.« Auch hier haben wir das Gegenüber von brausenden Wassern und göttlicher Gründung, und zwar handelt es sich wie im babylonischen Epos zuerst um eine Tempelgründung, vgl. Keilinschr. Bibl. VI., S. 41: »Die Länder zumal sie waren Meer,« . . . . . »Marduk fügte einen Baldachin vor dem Wasser, baute Erde und schüttete sie neben den Baldachin hin. Um die Götter in einer Wohnung, die ihrem Herzen wohltäte, wohnen zu lassen u. s. w.« Vergl. Gunkel S. 91ff, Jeremias A. O. S. 20.

mit Recht auch bei ihnen die Frage offen gehalten wissen will, ob sie in all ihren Zügen ganz gleicher Herkunft sind[1]: Jahwes Waffe ist das eine Mal sein Schwert (Jes. 27_{1}), das andere Mal Angel und Schnur (Job. 40_{25}) oder Fischerhaken (Ez 29_{4}) oder Netz und Garn (Ez 32_{3}). Das Ungeheuer wird »zerschmettert«, oder es werden ihm die Köpfe abgeschlagen, oder es wird aus den Fluten herausgezogen und aufs trockene Land geworfen; es wird »geschändet«[2], bleibt unbegraben, füllt mit seinem Blut die Bäche; oder aber es wird an die Schnur gelegt und zum Spielen aufbewahrt.

In dieser Fülle von verschiedenen Zügen, zu deren buntem Durcheinander die Mannigfaltigkeit der für das Ungeheuer verwandten Namen paßt, sind nun einige für uns von besonderem Interesse:

In Hiobs Fluch über die Nacht seiner Empfängnis heißt es: Hiob 3, 8ff.

(Diese Nacht) »sollen verfluchen, die den Tag verwünschen,
Die es verstehen, Leviathan aufzuwecken.
Finster sollen bleiben die Sterne ihrer Morgendämmerung;
Sie harre auf Licht; es soll nicht erscheinen.
Sie soll sich nicht freuen an den Wimpern der Morgenröte,
Weil sie nicht verschlossen hielt meines Mutterleibes Türen
Und so Unheil vor meinen Augen verbarg.«

Das Unglück, das jener Nacht angeflucht wird, besteht seltsamerweise darin, daß sie v e r g e b l i c h a u f e i n e n T a g e s a n b r u c h h a r r e n s o l l: Die Dämmerungssterne des neuen Morgens und die Morgenröte sollen nicht kommen; die Sonne soll nach dieser Nacht nicht aufgehen.

Das denkt sich der Dichter dadurch verwirklicht, d a ß f i n s t e r e G e w a l t e n einen Fluch über die Nacht sprechen. Von diesen finsteren Gewalten wird z w e i e r l e i ausgesagt: ein-

---

1) Vergl. Gunkel: »Aus Wellhausens apokalyptischen Forschungen;« Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von Hilgenfeld 42, (N F VII), 1899. S. 607. Anm. 2: »Ich füge noch hinzu, daß ich gegenwärtig, nach einigen Jahren weiterer Arbeit, eine noch viel größere Mannigfaltigkeit in diesen und ähnlichen Stoffen zu sehen glaube.« Vgl. Jensen, Chr. Welt 1902, 490.

2) Wenn man חלל so übersetzen darf; vergl. Gunkel Schöpfung S. 33 Anm. und Greßmann: Eschatologie, S. 80ff.

mal: sie sind Todfeinde des Tages; und zweitens: sie verfügen über den Leviathan, das Ungeheuer, in dem der die Welt umschlingende Ozean verkörpert erscheint.

Nehmen wir als Drittes hinzu, daß es in ihrer Macht steht die Sonne am Aufgehen zu verhindern, und daß, wenn sie dies tun wollen, sie dazu den ihnen dienstbaren Leviathan aufwecken müssen, so erschließt sich uns ein Mythos, der dem von uns behandelten genau entspricht: über Nacht befindet sich die Sonne in der Gewalt des großen, der Finsternis dienstbaren Meerungeheuers, das die Welt mit seinem Leibe umschlingt; morgens aber, wenn das Ungeheuer schläft, entflieht ihm die Sonne[1].

Denkt man sie dabei aus seinem Rachen hervorsteigend? Das geht aus der Hiobstelle nicht hervor. Mit aller Deutlichkeit führt uns aber darauf ein Wort, das unter dem Namen des Jeremia erhalten ist (Jer. 51,34ff).

»Gefressen, vertilgt hat mich Nebukadrezar,
der König von Babel,
Hat mich stehn lassen als einen leeren Topf,
Hat mich verschlungen wie der Drache,
Hat seinen Bauch mit meinen Leckerbissen angefüllt,
Hat mich verstoßen.«

Mit diesen Worten läßt der Prophet Jerusalem die Not des Exils beklagen: Die Stadt ist geworden wie ein leeres Gefäß, ihre Kostbarkeiten sind fortgeschleppt, sie selbst ist vernichtet, ihre Bewohnerschaft verstoßen. Alles dies versteht sich ohne weiteres als Schilderung der Situation. Nicht so der Gedanke, daß Nebukadrezar Jerusalem aufgefressen, es verschlungen hat wie der Drache. Das ist nur so zu erklären, daß dem Verfasser dabei ein Mythos von einem Drachen vorgeschwebt hat, bei dem das Ungeheuer den besiegten Feind verschlingt. Diese An-

1) Danach erscheint die von G. Schmidt bei Gunkel, Schöpfung S. 59, Anm. 1 vorgeschlagene Aussprache אֹרְרֵי־יָם statt יוֹם als ein Fehlgriff. Ebenso ist die (zuletzt von Budde, Handkommentar zum Alten Testament her. von Nowack, zur Stelle) vertretene Anschauung, es werde hier angespielt auf den »weit verbreiteten Glauben, daß Verfinsterungen der Sonne und des Mondes durch ein Ungeheuer bewirkt werden, das sie verschlingt«, schwerlich richtig. Es handelt sich ja um den Aufgang der Sonne.

nahme findet ihre Bestätigung in V. 44. »Ich suche es heim an dem Bel zu Babel und hole aus seinem Maule, was er verschlungen hat.« Hier wird das Ungeheuer, auf das der Prophet V. 34 angespielt hat, ausdrücklich mit Namen genannt: es ist der Bel zu Babel. Man darf fragen, ob hier nicht israelitische Tradition den Namen des besiegenden Gottes mit dem — vermutlich in seinem Tempel abgebildeten — Ungeheuer identifiziert hat[1]. Jedenfalls ist soviel gewiß: es gab in Babylon im Mythos und Kultus ein heldenverschlingendes Ungeheuer, ähnlich der fischgestaltigen Atargatis in den phönizischen Küstenstädten.

So finden wir den Verschlingungs-Mythos, der, wie wir annahmen, vom eryträischen Meere nach Babylon gekommen ist und dort nur noch in einem einzelnen Zuge des Schöpfungs-Epos und in der veränderten Gestalt des Oannes-Mythos erhalten war, im Alten Testamente wie eine allbekannte Geschichte in bildlicher Rede verwandt, ein Zeichen, daß er oft erzählt und gern gehört wurde. Was Wunder, daß wir ihn an der phönizischen Küste, wo die im Westen untergehende Sonne die Gedanken tagtäglich in diese Richtung führt, mit neuer Kraft aufleben, selbst im Kultus eine hervorragende Rolle spielen und von hieraus in die benachbarte griechische und israelitisch-jüdische Literatur aufs neue einströmen sehen.

Denn das wird nun keines Beweises mehr bedürfen, daß auch die Erzählung vom Propheten Jona, die wie der Drachenkampf des Perseus in Joppe lokalisiert ist, als eine Tochterrezension unseres Verschlingungsmythos betrachtet werden muß[2].

Jona-Bilder.

In eigentümlicher Weise verrät sich dies in den bildlichen Darstellungen des Jona-Abenteuers; denn diese zeigen den Pro-

---

1) Vergl. z. B. Jeremias: Artikel Marduk bei Roscher II, 2 Sp. 2341/42.

2) In Zusammenhang mit dem »Drachenkampf« ist der Fisch des Jona gestellt von Gunkel: »Schöpfung und Chaos« S. 322, Anm. 3. Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Testaments S. 80.

Cheyne: Enc. Bibl. s. v. Jonah § 4.

Baudissin: Einleitung in die Schriften des Alten Testaments S. 596.

Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament[3] S. 508.

Marti: Dodekapropheton S. 246.

pheten sämtlich im Rachen (Abb. 13) oder Leib (Abb. 14 u. 15) eines Meerungeheuers, das dem von Herakles bekämpften zum Verwechseln ähnlich ist; während doch die biblische Erzählung im Urtext von einem »großen Fische« redet. Die



13. Jona im Rachen des Meerungeheuers. Der behelmte Kopf ist vielleicht eine Personifikation des Sturmes. Der Olivenzweig in der Hand des Propheten soll wohl die siegreiche Überwindung der Gefahr darstellen. (Fragment eines marmornen Pluteus (?) 5. oder 6. Jahrhundert, gefunden in Salona, jetzt im Museum in Agram. Nach Mitius: Jonas auf den Denkmälern des christlichen Altertums, S. 57).



14. Jona im Walfisch. Darstellung des Chludoff-Psalters im Mönchskloster des heiligen Nikolaus in der Präobraschenschen Vorstadt zu Moskau. Die Handschrift ist byzantinisch; 9. oder 10. Jahrhundert. (Nach J. J. Tikkanen: Die Psalterillustration im Mittelalter, Acta Societatis Scientiarum Fennicae, S. 24, Fig. 22).

alten Maler haben also, wie übrigens schon die griechischen Übersetzer des Alten Testaments[1], unwillkürlich an die verwandten außerisraelitischen Erzählungen gedacht und ihren Stoff nach diesen vorgestellt.

Am deutlichsten wird dies durch eine überraschende Tat-

1) LXX übersetzen דָּג גָּדוֹל mit *κῆτος μέγαν*.



15. Jona im Walfisch. Das Tier ist behaart und hat einen Wolfskopf und vier Beine, während es durch seinen Fischschwanz als Meerungeheuer charakterisiert wird. Hier sieht man vor Augen, wie aus dem »großen Fisch« der syrischen Küste der Wolf des deutschen und russischen Märchens geworden ist. Darstellung des Breviarium graecolatinum des Berliner Kupferstichkabinetts (13. Jahrhundert). Nach Mitius a. a. O. S. 83[1].

sache, der wir bei den mittelalterlichen Abbildungen des Propheten Jona begegnen. Nach den hier wiedergegebenen Bildern der Biblia Pauperum[2], wie wir sie in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts als alttestamentliche Gegenstücke der Grab-

1) Die gleiche Darstellung (Jona als alter und bärtiger Mann im Innern des Tieres) findet sich (nach Tikkanen a. a. O.) außer den (Abb. 14 u. 15) wiedergegebenen Psalterillustrationen in folgenden Handschriften:

I. Codex Pantokratoros auf dem Athos; neuntes bis zehntes Jahrhundert.

II. Psalter im brit. Museum. Add. Nr. 19, 352, geschrieben 1066 im Auftrage des Klostervorstehers und Syncellos im Studioskloster zu Konstantinopel von dem Presbyter Theodoros aus dem Kloster Basilios' des Großen in Cäsarea.

III. Psalter der barberin. Bibliothek (Nr. III,91) in Rom, 12. Jahrhundert.

IV. Slavonische Psalterhandschrift in der Sammlung der »k. Gesellschaft der Liebhaber alten Schrifttums« in Petersburg, Palais Scheremetjeff, bibl. Nr. 1252 Fol. 6. Geschrieben 1397 zu Kiew vom Protodiakon Spiridon. »Das Bild tritt gewöhnlich als Illustration zu Psalm 68 bezw. 69 auf: salvum me fac, domine, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam.« Mitius a. a. O. S. 83. Vergl. Goldschmidt: Der Albanipsalter in Hildesheim. Berlin 1895, S. 21.

2) »Die Darstellungen der Biblia Pauperum in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts, aufbewahrt im Stifte St. Florian im Erzherzogtume Österreich ob der Enns,« herausgegeben von A. Camesina, erläutert von G. Heider. Wien 1863, Tafel XXV u. XXVII.

legung und Auferstehung Christi[1] finden, ist Jona in dem Augenblick, als er in den Rachen des Meerungeheuers geworfen wird, *bekleidet* und trägt *langes Haupthaar*. (Abb. 16). Als er wieder ans Licht kommt, ist er *kahlköpfig* und *nackt*. (Abb. 17). Der mittelalterliche Maler muß also eine Tradition



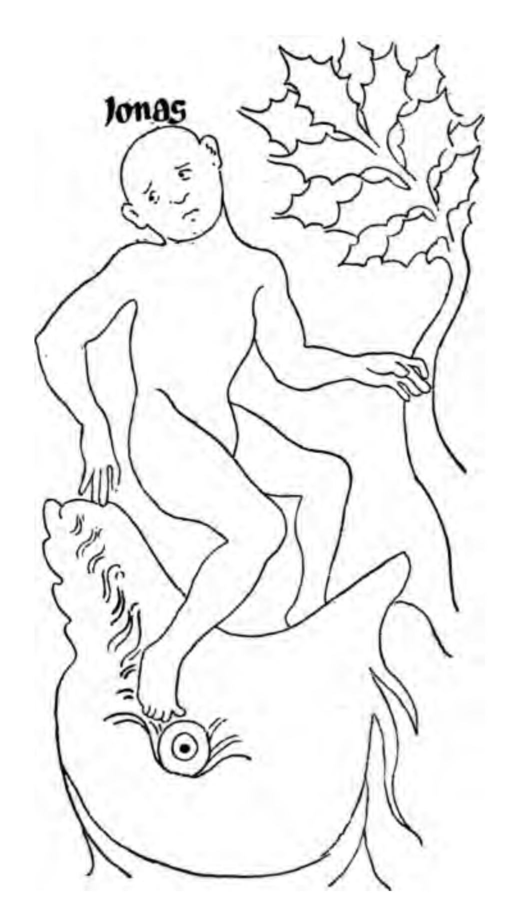
16. Jona (mit langem Haare und bekleidet) wird dem Meerungeheuer preisgegeben.

befolgt haben, nach der Jona wie Herakles und wie die Heroen

1) Neben der Grablegung Christi ist als weiteres alttestamentliches Gegenstück abgebildet, wie Joseph in die Grube geworfen wird, als Gegenstück der Auferstehung: Simson, wie er die Stadttore von Gaza aushebt.

in Kanada und der Südsee im Leibe des Fisches das Haupthaar verloren hat[1].

Und mit der Befolgung dieser Tradition steht er nicht etwa allein. Auch die Psalter-Illustrationen (Abb. 14 und 15) zeigen den Jona im Walfisch kahlköpfig. Ferner: in der dem 14. Jahrhundert angehörigen »Dirigierrolle für die Eselsprozession von



17. Jona (kahlköpfig und unbekleidet) steigt aus dem Ungeheuer hervor.

1) Anders der Verfasser der Paulusakten, der gleichfalls in unverkennbarem Hinblick auf das Herakles-Abenteuer nachdrücklich versichert, daß Jona »kein Haar und kein Augenlid im Bauche des Ungeheuers beschädigt sei.« (Acta Pauli. »Dritter Brief an die Korinther« 3 29).

Rouen« wird Jona ausdrücklich als Kahlkopf angeführt (Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis Bd. III S. 461 Sp. 1 unter »festum asinorum«: »Jonas calvus, alba indutus dicat« . . . .). Und auch auf den Bronzetüren von S. Paolo fuori la mura war Jonas als Kahlkopf charakterisiert und inschriftlich mit Namen bezeichnet[1]. Daraus schließt A. Weese mit Recht, daß auch unter den Propheten im Georgenchor zu Bamberg der kahlköpfige für Jona zu halten sei[2].

Wenn sich so der enge Zusammenhang zwischen den oben behandelten Erzählungen und dem Buche Jona nicht verkennen läßt, so ist dabei freilich noch eins zu bedenken und mit Nachdruck zu betonen: Alle bisher behandelten Erzählungen sprachen von einem Kampfe des Verschlungenen mit dem Meerungeheuer. Das Buch Jona spricht von einer Rettung durch den großen Fisch.

II. Der Fisch als Retter.

Deshalb erheischt unsere Aufmerksamkeit nunmehr eine Gruppe von Sagen, in denen ein Wassertier nicht als Feind, sondern als Retter des preisgegebenen Menschen erscheint.

Arion.

An den Dionysien des Monats Anthesterion[3], einem Frühlingsfeste, dessen Feier namentlich in Athen bezeugt ist, bestand an manchen Orten der Brauch, ein auf Räder gestelltes, rebenbekränztes und mit einem Fischkopf als Schnabel verziertes Schiff, auf dem der Priester des Dionysos thronte, in feierlichem Umzug durch die Stadt zu führen (Abb. 18). Man holte es am frühen

1) Artur Weese: Die Bamberger Domskulpturen, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Plastik des 13. Jahrhunderts; Studien zur deutschen Kunstgeschichte. 10. Heft, S. 150. Straßburg i. E. 1897.

2) Die von Weese daraus gezogene Folgerung, daß auch der sogenannte »zuccone« des Donatello am Campanile von Florenz der Prophet Jona sei, ist indessen wohl nicht richtig: Auf dem Kopf des »zuccone« sind Haare angedeutet. Vgl. die Abbildung bei Anton Springer: Handbuch der Kunstgeschichte Bd. III. S. 63.

3) Mitte Februar bis Mitte März.



18. Das Schiff aus dem Festzug des Dionysos. Am Hinterbug hängt das durch die Anwesenheit des Gottes überflüssig gewordene Segel. In der Mitte thront, in seinen Mantel gehüllt, der Priester des Dionysos als Vertreter seines Gottes. In der Hand hält er eine weitverzweigte Rebe. Vor und hinter ihm ein flötenspielender Satyr. Skyphos des städtischen Museums in Bologna nach Usener: Die Sintfluthsagen. Bonn 1899. S. 118.

Morgen vom Strande herauf, wo es angebunden stand, als habe es in der Nacht den Gott über das Meer gebracht[1].

An diesen Kultus und den ihm zugrunde liegenden Glauben werden wir durch zahlreiche griechische Sagen erinnert, die von der wunderbaren Meerfahrt eines Gottes oder eines mythischen Helden berichten. Alle diese Sagen haben das Eine gemeinsam, daß sie von einer großen G e f a h r des Seefahrenden und von seiner geheimnisvollen E r r e t t u n g berichten.

»Es waren einmal ein paar tyrrhenische Schiffer, die den Vater Bacchus, als er noch ein Knabe war, aufnahmen, um ihn mit seinen Begleitern nach Naxos zu bringen und ihn dort

1) Vergl. Philostratus: De vitis Sophistarum I, 25, 1. p. 530: *πέμπεται γάρ τις μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι μεταρσία τριήρης ἐς ἀγοράν, ἣν ὁ τοῦ Διονύσου ἱερεὺς οἷον κυβερνήτης εὐθύνει πείσματα ἐκ θαλάσσης λύουσαν.* Aelius Aristides I, S. 230 (Samuel Jebb. Oxonii 1722): *ἦρος ὥρᾳ πρώτῃ Διονυσίοις, τριήρης ἱερὰ τῷ Διονύσῳ φέρεται κύκλῳ δι ἀγορᾶς.* Vergl. Usener: »Die Sintfluthsagen« Bonn 1899 S. 116.

den Nymphen, die seine Ammen sein sollten, zu übergeben. . . . . Die Schiffer wollten, durch Hoffnung auf Beute verleitet, dem Schiff eine andere Richtung geben. Aber Bacchus schöpfte Verdacht und befahl seinen Begleitern, Musik zu machen. Als die Tyrrhener die nie gehörten Töne vernahmen, wurden sie so lustig, daß sie nichts tun konnten als tanzen, und stürzten sich, ohne es zu merken, in ihrer Tanzwut ins Meer. Dort wurden sie in Delphine verwandelt.«

Daß bei dieser Erzählung, die wir in mehrfacher Überlieferung besitzen[1], ursprünglich an eine Fahrt des Gottes zu dem Frühlingsfest seiner Erscheinung gedacht ist, zeigt sich noch in der Darstellung des Apollodor, des Ovid u. a.; denn sie erzählen, daß bei dem Machterweis des jungen Gottes Frühlingswunder geschehen. Alles beginnt zu grünen, Efeu umrankt Ruder und Mast, Reben umschlingen das Haupt des Gottes und wölben sich über das Schiff[2]. Auf dieses Fest weist auch der Schluß, den Apollodor seiner Erzählung gibt. »Als die Leute ihn als Gott erkannten, fingen sie an ihn zu verehren.«

Unmittelbar an diesen Dionysos-Mythos schließt nun Hygin dessen Darstellung wir oben gefolgt sind, die bekannte Erzählung von dem Dichter Arion aus Methymna auf Lesbos: »Arion, der in seiner Kunst jeden andern übertraf, zog um des Erwerbes willen auf den Inseln umher. Da faßten einst seine Sklaven, die lieber in ruchloser Freiheit als in friedlicher Knechtschaft leben wollten, den Plan, ihren Herrn ins Meer zu werfen und seine Güter unter sich zu teilen. Als er ihren Plan merkte, bat er sie — nicht wie ein Herr seine Sklaven oder wie ein Unschuldiger Frevler bittet, sondern so, wie ein Vater seine Söhne —, daß er sich mit dem Gewande schmücken dürfe, in dem er oft gesiegt habe, da ja niemand sei, der ihm so, wie er selbst, die Totenklage halten könne. Als er die Erlaubnis erhalten hatte, nahm er seine Zither und hub an, seinen Tod zu beklagen. Durch diese Klage angelockt, schwammen aus dem

1) C. Julius Hyginus: Poeticon astronomicon 2, 17 (unter Berufung auf Aglaosthenes, einen Sammler der Lokalsagen von Naxos); Ovid. Metamorphosen 3, 664; Apollodors Bibliothek: III, 5. 3.

2) Vergl. die oben (Abb. 18) wiedergegebene Darstellung des im Festzug herumgeführten Schiffes und die ganz ähnliche Erzählung bei Oppian. Kyneget. 4, 237—263.

ganzen Meere Delphine auf den Gesang des Arion zu. Und zu ihnen sprang er hinab, nachdem er die Macht der unsterblichen Götter angerufen. Einer von den Delphinen aber nahm den Arion auf seinen Rücken und trug ihn an das Gestade von Tänarum. Zur Erinnerung daran ist auf der Statue des Arion, die dort steht, das Bild eines Delphins angebracht . . . . Die Sklaven aber, die meinten, der Knechtschaft entronnen zu sein, wurden von einem Sturm nach Tänarum verschlagen, von ihrem Herrn ergriffen und gehörig bestraft«[1].

---

1) Vergl. Herodot I, 24, dessen nach seiner Angabe aus mündlicher Tradition geschöpfte Darstellung (λέγουσι Κορίνθιοι ὁμολογέουσι δέ σφι Λέσβιοι) die Quelle der meisten sonstigen Wiedergaben ist. Diese sind vollzählig zusammengestellt bei Klement: »Arion« Wien 1898. S. 4 ff. u. 10. Klement gibt (S. 15—23) auch einen Überblick über die umfangreiche Literatur zur Arionsage. Es ist von Interesse zu sehen, wie zwei aus der Geschichte der Evangelienkritik des vorigen Jahrhunderts bekannte Methoden der Wundererklärung, die »rationalistische« und die »mythische« (im Sinne von David Friedr. Strauß) auch hier in der Mitte des Jahrhunderts einander abgelöst haben: In einer im Jahre 1833 geschriebenen Besprechung des von Älian überlieferten sogenannten »Hymnus des Arion« (eines an Poseidon gerichteten Dankgebets) urteilt Welcker: »Und so sagen wir denn, um den Hymnus zu retten: Da Arion eine wunderbar glückliche Errettung von räuberischen Nachstellungen, die er auf einer Seefahrt wirklich bestanden hatte, und deren Umstände in den Styl eines Dankhymnus an Poseidon nicht eingingen, durch Beistand der Delphine ausdrücken wollte, so war er genötigt, die erfahrenen Angriffe oder Absichten auf sein Leben oder seine Habe in ein Stürzen in die See zu verwandeln.« (Rhein. Museum 1833). Hier haben wir das aus der rationalistischen Evangelienkritik bekannte Bestreben, von einer wunderbaren Erzählung etwas zu »retten«, und auch das ist echt rationalistisch, daß diese Rettung dadurch geschieht, daß man die geschehene Tatsache von der Darstellung zu befreien sucht, die ihr der Erzähler gegeben hat, der für alles Wunderbare verantwortlich gemacht wird. Dem gegenüber sagt Lehrs (»Populäre Aufsätze aus dem Altertum«. 2. Aufl. S. 372.), das Volk habe unbewußt der von ihm lebhaft empfundenen »Idee, daß die Dichter in besonderem und vorzugsweisen Schutze der Götter stehen«, durch Erdichtung der Arion-Sage Ausdruck gegeben. Vergleiche dazu die Methode von Strauß, der die evangelischen Erzählungen »durch unmerkliches, gemeinsames Produzieren« des Volkes entstanden denkt, »indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Tatsachen verwandelt in seinen Lebenslauf eingewoben wurden.« Überwunden sind diese Erklärungsversuche in der Behandlung der Arion-Sage in den

Daß Hygin diese Erzählung unmittelbar neben das Dionysos-Abenteuer stellt, wird niemand wundernehmen; denn beide sind einander so ähnlich, daß an ihrer Verwandtschaft nicht gezweifelt werden kann. Beidemal wird einem Seefahrer von Schiffern aus Gewinnsucht Gewalt angetan[1]. Beidemal geschieht seine Rettung durch Saitenspiel. Beidemal stehen mit der zauberhaft wirkenden Musik Delphine in wunderbarem Zusammenhang. Dabei erscheint die Dionysos-Sage in einer Beziehung ursprünglicher als die Erzählung von Arion: Dionysos läßt die Musik, deren Wirkung er kennt, in der bewußten Absicht anstimmen, durch ihren geheimnisvollen Zauber gerettet zu werden; bei Arion aber, dem göttliche Wunderkraft nicht zur Verfügung steht, und der deshalb auch auf eine Zauberwirkung nicht von vornherein rechnen kann, ist die Sage in sichtlicher Verlegenheit, welches Motiv sie seinem Spiel geben soll: Nach Herodot will der Sänger wohl nur seinen Tod verzögern, nach Fronto[2] will er die Schiffer umstimmen, nach Gellius[3] will er sich durch den Gesang trösten, nach Hygin (Fab. 194) bestimmt ihn Apollo im Traum, ut ornatu suo et corona decantaret, bei Hygin (Poeticon astron.), Nikolaos[4] und Lukian[5] endlich stimmt er den Gesang an, um sich selbst eine Totenklage zu halten, und dieses so mannigfach motivierte Spiel des menschlichen Sängers hat dann doch den dem Dionysos-Mythos so ähnlichen wunderbaren Erfolg, die Delphine aus dem ganzen Meere herbeizurufen, als hätte sie ein Gott entboten.

Noch deutlicher erkennt man in dem Helden der Arion-Sage den ursprünglichen Gott in einigen Zügen der Erzählung, wie sie uns Plutarch überliefert[6].

Schriften von Klement, Keller (Thiere des klass. Altertums. Innsbruck 1887 S. 211 ff.), Marx (Griech. Märchen von dankbaren Tieren. Stuttgart 1889. S. 5 ff.), Biedermann (Der Delphin in der dichtenden und bildenden Phantasie der Griechen und Römer. Halle 1881) und vor allem Usener: Die Sintfluthsagen S. 138 ff.

1) Bei Herodot sind die Mörder nicht Sklaven, sondern Räuber, das Motiv also lediglich Gewinnsucht.

2) Naber p. 237. M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii imperatoris epistulae: Rec. Adrianus.

3) Noctium Atticarum XVI, 19.

4) Westermann: Mythographi p. 362.

5) Lukian: Dialog. mar. 8, 2.

6) Septem sapientium convivium, XVIII. Auch sonst ist ja be-

In »dem Gastmahl der sieben Weisen« erzählt Gorgias, der gerade von einem Opferfest von Tänarum zurückgekommen ist, auf die Aufforderung des Periander: »Drei Tage lang war das Opfer dargebracht, und die nächtliche Feier wurde in der letzten Nacht mit Reigentanz und Spiel am Strande begangen. Der Mond warf seine Strahlen übers Meer, kein Lüftchen regte sich, alles lag in tiefer Stille. Da sah man plötzlich etwas Grausiges von fernher zum Vorgebirge herankommen, laut schäumend und brausend im Rauschen der Wellen, so daß alle entsetzt zu dem Ort, auf den es zuwollte, hinunterliefen. Bevor man aber wegen der Schnelligkeit, mit der es herankam, noch erraten konnte, was es sei, wurden Delphine sichtbar, die es schnell umkreisten; die einen zum Strande vorauseilend, dahin, wo er am flachsten war, die andern dahinter gleichsam folgend; in der Mitte aber ragte eine Masse empor, ein fahrender Körper, undeutlich und schwer erkennbar, bis die Delphine sich an einem Punkt versammelten, miteinander landeten und einen Menschen, der noch lebte und sich bewegte, ans Land brachten.« (An seinem Sängerschmuck erkennt man in diesem Menschen den Arion). »Wir brachten ihn zu einem Zelte. Er war ganz wohlbehalten; nur schien er durch die sausende Schnelligkeit der Fahrt erschöpft und ermüdet. Da bekamen wir nun eine Geschichte zu hören, unglaublich für jeden außer für uns, die wir den Schluß gesehen hatten.« (Arion erzählt nun von seiner Abfahrt aus Italien). »Während wir mit günstigem Winde fuhren, merkte ich, daß die Schiffer damit umgingen, mich zu töten; dann erfuhr ich es auch von dem Steuermann[1], der mir heimlich verriet, daß sie beschlossen hätten, in jener Nacht ihren Anschlag auszuführen.« (»Durch eine göttliche Stimme«, *ὁρμῇ τινι δαιμονίῳ*, getrieben, beginnt Arion im Sängerschmuck den pythischen Nomos zu singen). »Als ich noch nicht bis zur Mitte gekommen war, da tauchte die Sonne ins Meer, und der Peloponnes wurde sichtbar. Da konnten die Schiffer die Nacht nicht mehr erwarten, sondern schickten sich zum Morde an. Entblößte

---

kannt, daß Plutarch vielfach aus einer selbständigen und alten Überlieferung schöpft.

1) Dieser hilfreiche Steuermann findet sich auch in dem Mythos von den Tyrrhenern in der Fassung, die ihm Ovid gibt.

Schwerter sah ich, und wie der Steuermann sein Haupt verhüllte, und dann stürzte ich mich mit einem Anlauf möglichst weit vom Schiffe ins Meer. Ehe mein Körper aber noch ganz versank, wurde ich von Delphinen, die darunter geschwommen waren, emporgehoben«[1]. (Es folgt nun eine schöne Beschreibung der Seefahrt durch die sternenhelle, stille Nacht und dann die Entdeckung der mit ihrem Schiffe landenden Seeräuber).

In dieser Erzählung ist sicher alte und Herodot gegenüber selbständige Überlieferung, daß die Ankunft des Delphinreiters nach einem dreitägigen Opferfest und am Ende einer Nacht erfolgt, die man mit Reigentanz am Strande zugebracht. Und ebenso werden wir es als einen Nachhall aus einer früheren Gestalt der Erzählung, als einen Nachhall aus alter Göttersage betrachten müssen, daß der Liebling des Apollo gerade dann ins Meer springen muß, als *ὁ ἥλιος εἰς τὴν θάλασσαν καταδύει*.

Daß beidemal zwei verschiedene Götter (im Mythos von den Tyrrhenern Dionysos, in der Arion-Sage Apollo) eine Rolle spielen, wird weiter unten noch einmal unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen[2]. Hier sei nur daran erinnert, daß den Griechen der aus Thrakien eingeführte Dionysos und Apollo auch sonst als nahe verwandte Göttergestalten erschienen[3].

---

1) Im Griechischen ist die Erzählung in indirekter Rede wiedergegeben, was im Deutschen unerträglich ist.

2) Warum man den Mythos gerade auf Arion, an dessen historischer Existenz doch wohl nicht zu zweifeln ist (gegen Crusius in Pauly-Wissowas Realencykl. II. S. 840, vergl. v. Wilamowitz: Die Textgeschichte der griechischen Lyriker; Abhandlungen der Göttinger gelehrten Gesellschaft IV Heft 3. S. 8) übertragen hat, ist m. E. eine müßige Frage. Jeder Apolloliebling konnte vom Volksmunde zum Helden einer solchen Sage ersehen werden (vergl. die Sage vom Tode Hesiods unten S. 110); und daß der äußere Anlaß zu der Übertragung auf Arion etwa darin gelegen habe, daß Arion der Name eines Poseidonpferdes, infolgedessen vielleicht einmal Beiname eines Gottes gewesen ist, der vielleicht einmal zu dem Delphinritt in irgend einer Beziehung gestanden haben mag (Biedermann S. 13), kann ich doch nicht wie Keller (S. 228) für eine »schöne Vermutung« halten.

3) Vergl. Rohde, Psyche II, 52 ff: »Apollo trat, wohl nach längerem Widerstreben in engen Bund mit dem so verschieden gearteten, göttlichen Bruder, dem griechisch gewordenen Dionysos. In Delphi muß der Bund geschlossen sein. Dort ja, auf den Höhen des Parnaß an der

Der nächtliche Reigen, der in der Arion-Sage des Plutarch den Liebling des *Apollo* empfängt, ist eine Eigentümlichkeit der Feste des *Dionysos*.

Dem Mythos von den Tyrrhenern gegenüber ist der Arion-Sage eigentümlich der uns hier besonders interessierende Zug, daß der gefährdete Seefahrer durch den Delphin, der ihn auf den Rücken nimmt, *gerettet* wird. Ist dieser Zug erst entstanden, als an Stelle des Gottes der gottbegnadete Sänger trat, oder ist er gleichfalls ein Zug alter Göttersage?[1]

---

korykischen Höhle, fand zur Zeit der Wintersonnenwende jedes zweiten Jahres die trieterische Nachtfeier des Dionysos statt, in der Nähe des über Delphi herrschenden Apollo; ja, in dessen eigenem Tempel zeigte man das »Grab« des Dionysos, an dem, während die Thyiaden auf den Bergen schwärmten, apollinische Priester eine geheime Feier begingen. Das Delphische Festjahr war, zu ungleichen Teilen zwar, zwischen Apoll und Dionys geteilt. Dionysos hatte festen Fuß in Delphi gefaßt; so eng war die Gemeinschaft der Götter, daß die Giebelfelder des Tempels, wie vorn den Apoll, so hinten den Dionys, und zwar den Dionys der ekstatischen nächtlichen Bergfeiern, im Bilde zeigten. Selbst an dem trieterischen Dionysosfeste hatte Apollo Anteil; sowie andererseits in späterer Zeit dem Dionysos an dem pentaëterischen Feste der Pythien, gleich dem Apollo, Opfer und Wettkampf kyklischer Chöre gewidmet wurden. Beiworte und Attribute tauschen beide aus; zuletzt erschien gar alle Verschiedenheit zwischen ihnen aufgehoben: *Δελφοὶ δὲ διπλῇ προσηγορίᾳ τιμῶσιν* (*σέ*, den Apollo), *Ἀπόλλωνα καὶ Διόνυσον λέγοντες*. Menander *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* p. 446. 5. Sp.« Weitere Belegstellen bei Rohde in den Anmerkungen. Für die Verwandtschaft beider Götter macht Usener (Pasparios, Rhein. Museum 49, 1894 S. 466 f und Sintfluthsagen) ferner geltend, daß der Waffentanz, den die Kureten nach der Sage bei der Geburt des Zeus und Apollo aufgeführt haben, um die Feinde des jungen Gottes zu schrecken, auch von der Geburt des Dionysos erzählt wird.

1) *Rettung* durch einen Fisch und Verwandlung in einen Fisch stehen ebenso wie das Verschlungenwerden und die Verwandlung (vergl. oben S. 76 Anm. 1) auch sonst in verschiedenen Relationen der gleichen Erzählung nebeneinander. So wird in der Sage vom Ursprung der Derketoverehrung in Askalon in der einen Relation von Derketo erzählt, *μετασχηματισθῆναι τὸν τοῦ σώματος τύπον εἰς ἰχθύν* (Diodorus Sic. II, 4), in einer andern Relation aber: »*Δέρκη* sei gerettet worden von den (doch wohl fischgestaltig gedachten) Söhnen des großen Ichthys.« (Vergl. Theon zu Aratos Phänomena 239 und Tümpel: Bemerkungen zu einigen Fragen der griechischen Religionsgeschichte. Neustettin 1887). Vergleiche auch die Sagen von der Gründung Delphis: Nach der einen

Daß das Letztere der Fall ist, geht mit Gewißheit daraus hervor, daß die Münzen von Methymna, die einen Delphinreiter



19. Der Delphinreiter mit der Leier. Münze von Methymna auf Lesbos. Nach Usener: Die Sintfluthsagen.



20. Der Delphinreiter mit dem Becher. Münze von Tarent. Nach »Beschreibung der antiken Münzen der königlichen Museen in Berlin«, Bd. III, Abt. 1. Taf. XIII

mit der Leier in der Linken darstellen, nicht allein in der Arionstadt, sondern auch in Brundisium zu Hause sind und dort das Bild eines Heros tragen, der neben der Leier Attribute von Göttern, z. B. des Dionysos, in den Händen hält[1]; ferner daraus, daß für die auf Arion gedeuteten Standbilder von Delphinreitern in Tarent, Tänarum und Korinth (den drei in den verschiedenen Überlieferungen der Arion-Sage genannten Orten) uns zum Teil ausdrücklich bezeugt wird, zum Teil mit Bestimmtheit

---

Fassung soll Apollo in Gestalt eines Delphins die in die Irre getriebenen Schiffer zum heiligen Strande geführt haben (Plutarch: De sollertia animalium XXXVI); nach der andern Fassung wird das Heiligtum von einem Sohn des Apollo, der durch einen Delphin aus dem Schiffbruch gerettet ist, gegründet (Servius zu Vergil Aeneis 3, 332 in der erweiterten Rezension).

1) Nach Klement (a. a. O. S. 13) Becher, Zweig, Vase, Füllhorn; (vergl. Usener a. a. O. S. 155 ff). Der Heros heißt Phalanthos, nach der Sage der Führer der lacedämonischen Parthenier. Den Namen leitet Usener von *φάλης, φαλλός* ab und stellt ihn mit dem methymnäischen *Διόνυσος Φαλλήν* (vergl. Pausanias Lib. X. Cap. XIX, 3) zusammen. Maass (Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth. Berl. 1902. S. 76) urteilt: »Auch Phalanthus dürfte ursprünglich nicht gerade immer den Delphin geritten haben, da der Name (nach der Analogie von *Μέλανθος μέλας μέλαινα*) mit *φάλαινα* »Wal« zusammenhängen wird. Keller (a. a. O. S. 220) sagt, Phalanthos werde »vom hebräischen פלט »retten« herkommen und Schutzgott bedeuten;« »echt griechisch ist der Name gewiß nicht.« Phalanthos wird als Sohn des Herakles bezeichnet (z. B. Servius zu Vergils Äneis III, 551) und nach Athenaeus VIII, 360 E (Schweighäuser Bd. III. S. 329 f.) trägt diesen Namen in Rhodos ein Anführer *τῶν κατοικησάντων τὴν νῆσον Φοινίκων*.

anzunehmen ist, daß sie ursprünglich Götter dargestellt und göttliche Verehrung erfahren haben.

Die Rettung des Gottes aus dem Schiffbruch.

Schließlich erweist der Delphinritt auch darin seine Selbstständigkeit und sein höheres Alter gegenüber der Arion-Sage, daß wir ihn in anderen Sagen finden, deren Held noch deutlicher als Arion das Gepräge seiner ursprünglichen Göttlichkeit trägt. So lesen wir von Phalanthos, dem schon erwähnten Lokalheros von Brundisium und Tarent: »Bevor Phalanthos nach Italien kam, soll er im krisäischen Meere Schiffbruch erlitten haben und von einem Delphin ans Land getragen worden sein.« (Pausanias X, 13, 10)[1]. Das Gleiche wird mit

1) Eine etwas andere Fassung der Phalanthos-Sage liegt der folgenden Notiz zu Grunde: Dicitur autem Tarentus Neptuni filius Lacedaemonia civitate ex Saturia Minois regis Cretensium filia procreasse filium. Hunc proiectum naufragio facto delphinus in Italiam evexisse dicitur, cuius hodieque testimonium manet, nam in municipio Tarentinorum hominis effigies in delphino sedentis est. (Probus ad. Verg. Georg. II, 197). Daß der hier genannte Sohn des Taras Phalanthos sei, vermuten Keller und Klement a. a. O. S. 24. In dieser Überlieferungsform haben wir eine Vereinigung der sehr verbreiteten Erzählung von einem in der Truhe ausgesetzten Säugling mit dem schiffbrüchigen Delphinreiter.

Zu der Truhen-Sage, die eine Parallele in weiterem Sinne zu den hier behandelten Erzählungen ist, vergl.: Keilinschriftliche Bibliothek III, 1 (Sargon I), Exod 2, 1 ff (Mose), Pausanias III, 24 (Bacchus). Weitere Parallelen bei Usener: Sintfluthsagen S. 80 ff., Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, S. 255 ff; vergl. auch Nöldecke: Lit. Zentralblatt 1876, N. 33, Sp. 1076; Zimmern: Die Keilinschriften und das A. T.[3] S. 379. Die besondere Erzählungsform, in der die Mose-Sage das Truhen-Motiv bietet, hat eine Parallele in einer buddhistischen Erzählung, die deshalb bereits an dieser Stelle erzählt werden mag, obwohl sie uns auch in anderem Zusammenhange interessiert: »Während der Kindheit des Bakkula wurde ein Fest in seines Vaters Hause in der Stadt Kosamba gefeiert, als ihn seine Mutter einst mit an den Fluß Jambuna nahm, um ihn zu baden. Nachdem sie ihn gewaschen hatte, setzte sie ihn an das Ufer und kehrte zurück, um selbst zu baden. In demselben Augenblick fiel er vom Ufer hinab in den Fluß und wurde von einem Fisch verschlungen, der nach Benares zu schwamm, (eine Entfernung von 30 Meilen weit), und dort in einem Netze gefangen wurde. Der Fischer, der ihn fing, verkaufte ihn an einen Edelmann. Dessen Weib sagte, als sie

demselben Schauplatz von Eikadios, dem Sohn des Apollo und der Nymphe Lykia, der Personifikation des apollinischen

---

ihn sah, sie wolle ihn selbst bereiten, da es ein zu schöner Fisch sei, um ihn den Händen eines Dieners anzuvertrauen. Aber als die Frau den Fisch aufschnitt, sah sie, daß sich ein Kind darin befand, über das sie sehr erfreut war. Sie sagte, sie müsse eine verdienstvolle Tat in einem früheren Leben getan haben, da sie auf diesem Wege ein so schönes Kind empfange. So adoptierte sie es als ihr eigenes. Aber als Bakkulas eigene Mutter von der Art und Weise, in der er bewahrt worden war, hörte, ging sie nach Benares und erhob Anspruch auf ihn; das Weib des Edelmannes aber wollte ihn nicht herausgeben. Daher brachten sie die Sache vor den König, der entschied, daß ihr Anspruch auf das Kind gleich sei, da die eine ihn geboren, die andere ihn gekauft habe. Und er bestimmte, der Knabe solle beiden gehören. Daher wurde er Bakkula genannt, weil er zu zwei »kulas, or races« gehörte. (A Manual of Budhism, in its modern development by K. Spence Hardy, London 1853. S. 501). Mit der Exodus-Sage stimmt bei aller Verschiedenheit in andern Punkten diese Erzählung in folgenden Zügen überein: Eine Mutter glaubt ihr Kind in einem Flusse, zu dem sie es getragen hat, ertrunken. Das wunderbar bewahrte Knäblein kommt in die Hände einer vornehmen Frau, die es adoptiert. Die Mutter wird das eine Mal zur Amme, das andere Mal zur Mitbesitzerin des Kindes. Beidemal ist von dem Baden einer Frau die Rede, freilich an verschiedenen Stellen der Erzählung. Ferner ist mit der Mose-Sage zu vergleichen: v. Hahn: Griechische und albanesische Märchen (Leipzig 1864) S. 114: »Es war einmal ein König, der herrschte über ein Land, und dem war prophezeit worden, daß er von einem Enkel getötet werden würde, der noch nicht geboren sei. Aus diesem Grunde warf er alle Knaben, die seine beiden Töchter bekamen, ins Meer und ersäufte sie. Der dritte Knabe aber, den er ins Meer warf, ertrank nicht; denn der Wellenschlag warf ihn an das Ufer des Meeres. Dort fanden ihn ein paar Hirten und nahmen ihn mit in ihren Pferch uud gaben ihn ihren Weibern, um ihn groß zu ziehen.« In dem griechischen Märchen von Sonne, Mond und Morgenstern, das in mancher Beziehung an das oben (S. 57) mitgeteilte magyarische Märchen von »Sonne, Mond und Stern« erinnert, wird uns erzählt, wie eine junge Frau aus niederem Stande, die die Gattin eines Königs geworden ist, ein Mädchen (Mond) und zwei Knaben (Sonne und Morgenstern) gebiert. Ihre Schwiegermutter aber befiehlt der Hebamme, die Kinder in den Fluß zu werfen: »Unterwegs aber empfand die Amme Mitleid mit den armen Würmern und legte sie also in einen Binsenstrauch. In dieser Gegend lebte ein Hirt, der keine Kinder hatte. Dieser Hirt bemerkte, daß jeden Morgen, wenn er seine Herde austrieb, eine Ziege abseits ging und mit leerem Euter wiederkam. Da wollte der Hirt sehen, was sie mit der Milch anfange. Er ging ihr also

Festes der *εἰκάδες*, berichtet: »Als er sich von Lykien aus auf der Fahrt nach Italien befand, soll er von einem Schiffbruch betroffen und von einem Delphin auf den Rücken genommen sein und nach seiner Landung am Parnaß seinem Vater Apollo einen Tempel gegründet und den Ort nach dem Delphin »Delphi« genannt haben.« (Servius zu Verg. Aen. III, 332).

Endlich erkennt man den schiffbrüchigen Gott auch in der Sage von Koiranos. »Koiranos, ein Parier von Geburt, kaufte einst in Byzanz Delphine, die beim Fischzug im Netz gefangen waren und schon geschlachtet werden sollten, und ließ sie alle frei. Kurz darauf fuhr er, wie man erzählt, auf einem Fünfzigruderer, auf dem auch Räuber waren (*ληστῶν ἄνδρας ἄγουσαν*). Als nun das Schiff in der Meerenge zwischen Naxos und Paros scheiterte, kamen die andern um, den Koiranos aber nahm nach der Sage ein Delphin auf den Rücken, hob ihn empor und trug ihn in Sikinos [1] an den Strand bei einer Höhle, die man noch heute zeigt und die Koiraneion genannt wird. Darauf soll Archilochos den Vers gemacht haben:

Von fünfzig Männern ließ Poseidon nur den Koiranos aus
Barmherzigkeit am Leben« [2].

Daß Koiranos in einer Höhle gelandet wird, »ὃ δείκνυται μέχρι νῦν«, »macht zur Gewißheit, daß *Κοίρανος*, »der Herr«, eine Gestalt

---

nach und fand, daß sie drei Kinder säuge, die wunderschön waren. Er freute sich sehr über diesen Fund, brachte die Kinder zu seiner Frau, und diese pflegte sie mit großer Sorgfalt.« Im weiteren Verlauf besiegen die Jünglinge (Sonne und Morgenstern) zwei Drachen, um für ihre Schwester Mond »den Zweig zu holen, der Musik macht.« Die Drachen müssen im Schlaf durch einen Schuß in den Rachen getötet werden, weil sie sonst die Jünglinge »verschlucken« würden, wenn sie ihren Atem einziehen. (v. Hahn a. a. O. S. 40). Ferner ist zu vergleichen, was »von der Geburt des seligen Papstes Gregor« in den Gesta Romanorum (Deutsch von Gräße S. 153 ff) erzählt wird.

1) Statt *Σικύνθου* lesen Reiske und Wesseling *Σικήνου* oder *Σικίνου*.

2) *Πεντήκοντ' ἀνδρῶν λίπε Κοίρανον ἤπιος Ποσειδῶν*. Plutarch: De sollert. animalium. XXXVI, 12. Aelian: De natura animalium Lib. VIII. C. 3 p. 450 (Heilbronn 1765). Phylarchos bei Athenaeos XIII, 85 S. 606 (F. H. Gr. I S. 340). Bei Älian stammen die Mitfahrenden aus Milet, bei Phylarchos stammt daher Koiranos, der nach der letztgenannten Quelle auch in Milet ans Land gebracht wird, nachdem er bei Mykonos gescheitert ist.

des dortigen Kultus war«[1]. Und daß zu der gleichen Insel Thoas, der Sohn des Dionysos, der mit der Nymphe Oinoe den Landesheros Sikinos zeugt, in einer Truhe über See gekommen sein soll[2], legt die Vermutung nahe, daß wir auch in dem ans Land getragenen Koiranos eine dem Dionysos verwandte Gestalt zu sehen haben. Wurde doch auch Dionysos in Naxos in einer Höhle wohnend gedacht[3].

Von der Sage von den tyrrhenischen Räubern und der ihr verwandten Arion-Erzählung unterscheiden sich die zuletzt wiedergegebenen Sagen sämtlich dadurch, daß die Gefahr, die dem seefahrenden Heros droht, nicht in der räuberischen Gesinnung der Schiffer, sondern in einem Schiffbruch besteht[4]. Die Koiranos-Erzählung ist in dieser Hinsicht besonders interessant. Sie spricht auch von Räubern, die den Heros begleiten; aber sie werden ihm nur insofern gefährlich, als die Anwesenheit dieser Frevler augenscheinlich als Ursache für das Unglück gedacht ist, das dem Schiff widerfährt. Man wird dies vielleicht als eine harmonisierende Vereinigung der beiden in der Tradition gegebenen Gefahren betrachten dürfen[5].

1) Usener a. a. O. S. 149.

2) Apollonius Rhodius: Argonautica I, 622—25.

3) Porphyrius: De antro Nympharum 20 S. 94 (ed. Hercher. Paris 1858).

4) Wie eine Illustration zu diesen Erzählungen von der Rettung eines Gottes aus dem Schiffbruch sieht — beiläufig gesagt — »das Schiff im Sturm« in der Sakramentskapelle B in der Kallistkatakombe aus. Vergl. die Abbildung bei V. Schultze: Archäologie der altchristl. Kunst S. 168 und die Beschreibung bei Mitius: Jonas auf den Denkmälern des christl. Altertums S. 15: »Im Vordergrunde des Schiffes, also offenbar als die Hauptperson charakterisiert, steht ein betender Jüngling . . . . . Die Welle droht, ihn in die Tiefe zu reißen. Aber über ihm in der Höhe erscheint, von einem breiten, runden Nimbus umgeben, der nackte Oberkörper einer jugendlichen, männlichen Gestalt, von deren Haupte Strahlen ausgehen. Sie legt schützend die Hand dem Betenden aufs Haupt.« »Der Nimbus und die vom Haupt ausgehenden Strahlen charakterisieren den Lichtgott, der siegreich durch die Wolken bricht.« Vergl. auch Hans Schmidt: »Die Komposition des Buches Jona« Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 1905, S. 296—299.

5) Marx a. a. O. S. 6 Anm. 1 will, weil »*λῃσταί* hier ohne rechten Sinn seien«, *Μιλησίων* statt *λῃστῶν* lesen; indessen ist eine Schuld der Ertrinkenden in der Erzählung nahezu Erfordernis. Und wenn der gegenüber Plutarch sekundäre Älian *Μιλησίους τινὰς ἄγουσαν ἄνδρας*

Eine besondere Beachtung verdient endlich der Schluß, den die Überlieferer der Koiranos-Erzählung geben: »Später, als er gestorben war, und seine Verwandten den Leichnam in der Nähe des Meeres verbrannten, erschienen viele Delphine am Strande, als wollten sie zeigen, daß sie zu den Bestattungsfeierlichkeiten gekommen seien; und sie blieben dort, bis die Feier zu Ende war.« Diese Beteiligung der Delphine an der Bestattung des Koiranos legt die Vermutung nahe, daß die Sage ursprünglich erzählt hat, die Delphine hätten den Koiranos als Leiche ans Land gebracht. Erst bei dieser Annahme erscheint ihr Ausharren am Strande, das gegenwärtig einen zwecklosen Anhang bildet, als der natürliche und schöne Abschluß ihres Liebesdienstes. Wie sie dem Toten die Möglichkeit der Bestattung verschafft haben, so erweisen sie ihm selbst durch ihre Anwesenheit die letzte Ehre[1].

Die Rettung einer Leiche.

Das führt uns auf eine dritte Form in der Überlieferung der Rettungsgeschichten: die Form, daß der gefährdete Heros von dem Delphin tot ans Land getragen wird. »Die Zuneigung und Freundschaft des Delphins gegen den Knaben aus Jasos (in Karien) möchte ich wegen ihrer Innigkeit geradezu als Liebe bezeichnen; denn er spielte mit ihm und schwamm mit ihm Tag für Tag und ließ sich von ihm anfassen. Und wenn er sich rittlings auf ihn setzte, floh er nicht, sondern trug ihn fröhlich, sich immer dahin wendend, wohin jener ihn lenkte. Und jedesmal liefen alle Bürger von Jasos am Meere zusammen. Als aber einmal heftiger Regen und Hagel fiel, wurde der Knabe

schreibt, so ist vielleicht eher anzunehmen, daß er mit Rücksicht auf die Rolle, die Milet bei Phylarchos spielt, den Plutarch verändert hat, weil er den Zusammenhang zwischen den Räubern an Bord und dem Schiffbruch nicht bemerkte.

1) Vergl.: J. de Witte: »Melicerte«, Gazette archéologique 1879 S. 220 Anm. »Le corps de Coiranos, qui s'était noyé, est porté au rivage par un dauphin.« Diese Notiz ist unrichtig; in keiner der drei Überlieferungen, in denen die Koiranoserzählung vorliegt, ist von einem Ertrinken des Heros und von einer Rettung seiner Leiche die Rede. Aber daß de Witte dieses Versehen widerfahren konnte, zeigt, wie sehr sich unsere obige Vermutung aufdrängt.

hinuntergespült und ertrank[1]. Da nahm ihn der Delphin auf seinen Rücken, schwang sich mit dem Toten aufs Land und verließ die Leiche nicht, bis er selbst gestorben war, da er es für seine Pflicht hielt, an dem Ende teilzuhaben, das, wie er meinte, den Knaben mit durch seine Schuld betroffen hatte. Als Denkmal der traurigen Geschichte haben die Bürger von Jasos ihre Münzprägung, einen Knaben, der auf einem Delphin



Münze von Jasos. Nach Usener: Die Sintfluthsagen.

reitet«[2]. Es wird kein Zufall sein, daß nach Duris[3] der Knabe der in Jasos auf einem Delphin zu reiten pflegte, Dionysios hieß.

Plinius fügt der oben wiedergegebenen Erzählung die Bemerkung an: »Hoc idem et Naupacti accidisse Theophrastus tradit«. Danach hat Theophrast von der wunderbaren Landung einer Knabenleiche an der lokrischen Küste erzählt. Den gleichen Schauplatz hat die Sage von dem Tode und der Bestattung des Hesiod: Dieser hatte, so erzählt die Sage, von der Pythia die Weisung erhalten, er solle sich vor dem schönen Hain des nemeischen Zeus hüten, da ihm bestimmt sei, dort zu sterben. »Als Hesiod diesen Orakelspruch vernommen hatte, verließ er den Peloponnes; denn er glaubte, daß der Gott das

---

1) Etwas anders Aelian a. a. O. XV (S. 323): *ὁ παῖς . . . ἑαυτὸν τῷ ὀχοῦντι κατὰ τὸν γαστέρα ἐπιβάλλει καί πως ἔτυχεν ἡ τοῦ ζώου ἄκανθα ἡ κατὰ τοῦ νώτου ὀρθὴ οὖσα τὸν ὀμφαλὸν κεντεῖ . . . καὶ ὁ παῖς ἐνταῦθα ἀποθνήσκει.*

2) Plutarch: de soll. anim. XXXVI, 10 Hegesidemos bei Plinius: nat. hist. IX, 8. Vergl. auch Philo: De ratione, quam habere etiam bruta animalia § 67. In Achaia ipsa, ut dicitur apud antiquos delphin pueri excellentis in pulchritudine vultus desiderio captus, multoties ex ora maris intus in pelagus toties ex pelago usque ad ripam seducebat sine discrimine. Et tunc demum cessavit a stadio hoc longo, quando etiam a vita: mortuo enim pueri in puerili aetate, moleste id ferens delphin, cum illo etiam animam visus est exspirare ligamen spiraminis cum corpore constantius connexum violenter dissolvens.

3) Bei Athenaios XIII F. H. Gr. II, 473.

dortige Nemea meine. Als er nun nach Oinoe in Lokris kam, kehrte er bei Amphiphanes und Ganyktor, den Söhnen des Phegeus, ein, da er den wahren Sinn des Spruches nicht kannte. Der ganze Ort nämlich hieß Heiligtum des nemeischen Zeus. Als Hesiod nun längere Zeit bei den Bewohnern von Oinoe zu Gaste war, schöpften die Jünglinge Verdacht, daß er ihre Schwester verführt habe; darum ermordeten sie ihn und warfen ihn zwischen Euboea und Lokris ins Meer. Der Tote wurde am dritten Tage von Delphinen ans Land getragen, als gerade das an jenem Ort übliche Fest Ariadneia stattfand. Alle liefen zum Strande, und da sie ihn erkannten, beklagten sie ihn und begruben ihn[1]«.

Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit dieser Sage mit der Arion-Sage, wie sie Plutarch erzählt. Nach einem dreitägigen Opferfest kommt Arion auf einem Delphin ans Land, während die zum Feste Versammelten am Strande den nächtlichen Reigentanz aufführen. Am dritten Tage wird der Leichnam des Hesiod von Delphinen geborgen und wiederum an einer Stelle, wo ein Fest begangen wird, dessen Teilnehmer zum Strande hinunterlaufen. Ja, man darf fragen, ob nicht auch in der Arion-Sage des Plutarch noch von fern nachklinge, daß ursprünglich ein Toter zum Fest ans Land getragen ist: die Bezeichnung des Körpers als einer »Masse« (*ὄγκος*), die Hervorhebung, daß der gelandete Mensch »noch gelebt und sich bewegt habe«, und daß er zwar wohlbehalten, aber durch die Schnelligkeit der Fahrt »erschöpft und ermüdet« gewesen sei, als man ihn zum nächsten Zelte brachte, machen m. E. den Eindruck, als hätte es eine frühere jetzt verdunkelte Darstellung gegeben, nach der die dunkle Masse leblos von dem Delphin ans Land gebracht wurde. Auch für den apollinischen Heros Eikadios (vgl. oben S. 105f) wird man auf die gleiche Urgestalt der Rettungssage geführt, wenn man erwägt, daß das Fest der *εἰκάδες* drei Tage dauerte, und daß man es auf der Insel Thera als eine Totenfeier beging[2]. Der Name des in der Hesiod-Legende genannten Festes (Ariadneia)[3] und der Mordstätte Oinoe führen,

1) Wettkampf des Homer und Hesiod; vergl. Plutarch: Septem sapientium convivium XIX. De sol. anim. XXXVI, 8.

2) Vergl. Usener a. a. O. S. 147f.

3) Bei Plutarch heißt das Fest *Ῥία*.

wie Usener mit Recht hervorhebt, auch hier auf eine Göttergestalt dionysischen Charakters.

Noch in einer andern historischen Sage finden wir das mythische Motiv von dem tot ans Land getragenen Gott, in der Erzählung von dem Ende und der Bestattung des heiligen Lucian von Antiochien, der unter Maximinus Daza den Märtyrertod erlitt[1]. Nach der einen Überlieferung soll er, nachdem er sich fortgesetzt geweigert hatte, Opferfleisch zu essen, auf Befehl des Kaisers ins Meer gestürzt sein. »Er blieb in der Tiefe 14 Tage lang. . . . . . Am 15. Tage aber brachte ihn ein Delphin folgendermaßen ans Land: Seine Schüler streiften, der eine hier, der andere dort, umher, um zu sehen, ob sie ihn fänden, wenn ihn das bei der winterlichen Jahreszeit stürmisch bewegte Meer ausgeworfen hätte. Lange Zeit verging, und sie verzweifelten immer mehr an seiner Auffindung. Da erschien der Märtyrer beim Anbruch des 15. Tages einem gewissen Glycerius, seinem vertrauten Schüler, der damals an der Nikomedien gegenüberliegenden Küste suchend umherstreifte, und sagte zu ihm: In der Frühe, wenn du aufgestanden bist, gehe an diesen Ort (dabei zeigte er ihm eine Stelle am Strande); denn wenn du dorthin kommst, werde ich dir begegnen. Jener erwachte infolge der großen Deutlichkeit dessen, was er gesehen hatte, und infolge seiner Verwunderung darüber. Und da es schon begann hell zu werden, stand er auf, nahm einige andere von den Getreuen mit sich und ging mit ihnen zu dem bezeichneten Platze. In demselben Augenblick tauchte auch schon ein riesiger Delphin aus dem Meere empor. Und als er in seiner ganzen Länge auf der Oberfläche des Wassers war, schnob er gewaltig und wandte sich dem Lande zu. Und rings um ihn schäumten und rauschten die Wellen, die sich an ihm brachen[2]. Er trug aber den Toten, ausgestreckt, wie auf einem Bette ruhend. Und es war ein wunderbares Schauspiel, daß die Leiche auf dem glatten und runden Körper ruhig liegen blieb und weder durch ihr eigenes Gewicht noch durch die Gewalt der Wellen von ihrem Gefährt hinabgeworfen wurde. Als aber der Delphin nahe an dem festen Lande war, wurde er durch die Flut hoch empor-

1) Auch die Rettung lebender Menschen durch Delphine begegnet in Heiligenlegenden. Vergl. Usener S. 143ff.

2) Vergl. das entsprechende Stück der Arion-Sage des Plutarch.

gehoben und auf den Strand geworfen. Dort hauchte er sofort sein Leben aus[1].« Eigentümlich und sicher bedeutungsvoll ist, daß in der Legende so nachdrücklich hervorgehoben wird, daß die Leiche am 15. Tage ans Land gebracht wird[2]. Nun ist der 7. Januar, der in der antiochenischen, auch in der nikomedischen und später in der römischen Kirche als Todestag des heiligen Lucian gefeiert wird, nach dem bithynischen Kalender der 15. des Monats Dionysios[3]. Aus diesem Tatbestande hat Usener wohl mit Recht geschlossen, daß »die Bithynier die epiphanie des Dionysos am 15. des auf wintersonnenwende folgenden monats feierten.« »Wir wissen aus der mitgeteilten legende,« so fährt er fort, »unter welchem mythischen bilde die erscheinung des gottes geschaut wurde. Als entseelter auf dem rücken eines gewaltigen delphin zum lande gebracht, das war das bild Bithynischer epiphanie. Das wunder, das »manche« von dem heiligen Lukian berichteten, war ein alter glaubensinhalt des tages gewesen, an welchem Lukianos zum himmel einging.«

Wie haben wir nun den Zug, daß der vom Delphin Gerettete als Leiche geborgen wird, zu beurteilen? Zunächst liegt es gewiß nahe, hierin eine Veränderung zu sehen, die der Mythos bei seiner Übertragung von dem seefahrenden Gott auf menschlich gedachte Heroen erfahren hat. Indessen dürfen wir diesen Schluß auch nicht als zu selbstverständlich betrachten; denn sterbende Götter sind der gesamten Antike durchaus kein unerhörter Gedanke. Dazu kommt nun, daß uns die Rettung der Leiche in einem Falle ausdrücklich von einem Gotte erzählt wird, von dessen Verehrung uns vielfache Kunde erhalten ist (vergl. Abb. 22—24).

Ino, die Schwester der Semele und Mutter-Schwester des Dionysos, stürzt sich mit ihrem jüngsten Sohne Melikertes von dem Molurischen Felsen ins Meer, um sich und das Kind vor dem in der Sage verschieden motivierten Zorne ihres Gatten, des Königs Athamas, zu retten. Sie wird darauf von Dionysos zur

1) Bollandus: Acta sanctorum 7. Januarii, Bd. I, S. 361f.

2) Nach anderer Tradition dauert die Kerkerhaft des Heiligen gerade 14 Tage.

3) Vergl. Usener a. a. O. S. 176ff.

Meeresgöttin erhoben und als Leukothea verehrt; den Leichnam des Melikertes aber bringt ein Delphin zum Isthmus von Korinth





22—24. Darstellungen der Verehrung des auf dem Delphin liegenden Melikertes auf korinthischen Münzen. Nach Imhoof-Blumer and Percy Gardner: A Numismatic commentary on Pausanias.

an eine Stelle, an der eine Pinie stand[1]. (Abb. 25—28.) Hier werden






25—28. Melikertes unter der Pinie. Nach Imhoof-Blumer a. a. O. und nach Usener: Sintfluthsagen.

ihm zu Ehren die isthmischen Spiele eingerichtet, und in einem Rundtempel (Abb. 29) wird er in dem Bilde eines auf dem



29. Melikertes-Bild im Rundtempel. Nach Imhoof-Blumer and Percy-Gardner: A Numismatic Commentary on Pausanias.

1) Plutarch: Symposiacon Lib. V, 3 2: *εὑρεθῆναι τὸ σῶμα τοῦ Μελικέρτου πίτυι προσβεβρασμένον ὑπὸ τῆς θαλάσσης*; Scholien zu Apollonios Rhodios III, 123 a; Scholien zu Lykophron 107, 229; Lucian: navigium seu votum 19; Pausanias I, 44 7 f., wo die *τιμαὶ ἄλλαι*, die dem ans Land Gebrachten erwiesen werden, darauf hinweisen, daß es sich um die Ehrung eines Gestorbenen handelt (vergl. Klement a. a. O. S. 28 und Rohde: Psyche S. 19), Pausanias II, 1 3.

Delphin liegenden Knaben bis in die späteste Zeit göttlich verehrt[1].

Schon durch seine Mutter Ino, die Mutter-Schwester und Amme des Dionysos, ist Melikertes in die Verwandtschaft dieses Gottes ge-

---

1) Philostratus (imag. II, 16 2) erzählt den Mythos etwas anders: »Der Delphin trägt den Schlafenden, den er auf seinen Rücken gebettet, lautlos durch die Meeresstille dahingleitend, damit er nicht aus dem Schlafe erwache.« Die Meerfahrt des Schlafenden ist eine Variante zur Fahrt des Toten; ähnlich ist in der Arion-Sage des Plutarch die Hervorhebung der Müdigkeit des Arion und der Leichenstille des Meeres zu beurteilen.

Vergleichen läßt sich mit dieser Umwandlung des Toten in einen Schlafenden ein Motiv einer Legende vom heiligen Jakobus, die auch sonst unsere Beachtung verdient. Nach der einen Fassung der Legende wird der Leichnam von Joppe aus in einem Kahn (ratis) ohne Segel und Ruder durch Gottes Hand in einer halben Stunde bis zur spanischen Küste geführt. In einer anderen Rezension dauert die Fahrt vom Abend bis zum andern Morgen, und es wird hinzugefügt, daß die mitfahrenden Schüler des Apostels, die den Leichnam begleiten, schlafend an die spanische Küste gelangen. (Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. II, 223.) Hier mag erwähnt werden, daß auch in mancher Erzählung vom Kampfe mit dem Ungeheuer der Schlaf begegnet: Rentwîn (in der Dietrich-Sage) wird schlafend verschlungen (Jiriczek: Deutsche Heldensagen, 226). In der Legende von St. Georg steht der Schlaf an Stelle der Verschlingung. Damit vergleiche man eine Erzählung der Konde-Neger, die ich einer Mitteilung des Herrn Missions-Superintendenten Nauhaus verdanke: Angesichts eines heiligen Haines erzählte ein Konde-Neger, daß unter diesem Haine in der Erde eine große Schlange hause, die jährlich aus einer Priesterfamilie einen Menschen für sich beanspruche. Zu festgesetztem Termin versammeln sich alle Glieder dieser Familie vor dem heiligen Haine und erwarten das Ungeheuer mit geschlossenen Augen. Wenn sie alle versammelt sind, kommt die Schlange aus dem Walde hervor, wählt einen aus der Familie aus, bespeit ihn ganz mit Geifer, umwickelt ihn und saugt ihm alle Lebenskraft aus, so daß er so dünn wird »wie ein Strohhalm«. Danach wird der von der Schlange Ausgewählte in seine Hütte gebracht, wo er einen Monat lang schläft, von seinen Verwandten im Schlafe ernährt. Wenn er aufwacht, ist das Land mit Fruchtbarkeit gesegnet. — Handelt es sich hier um einen Betrug durch die »Priesterfamilie«? Jedenfalls erwartet man an der Stelle der Erzählung, wo von dem merkwürdigen Schlaf die Rede ist, daß der betreffende Mensch von der Schlange verschlungen wird.

stellt. Dazu paßt, daß die Pinie mit seiner Verehrung verbunden erscheint; denn diese war ebenso, wie des Poseidon, so auch des Bacchus heiliger Baum[1]. Und nicht minder entsprechen diesem Charakter der Tyrsosstab, den Melikertes auf einigen Münzen in der Hand trägt, und die Symbole der Vegetation, die seinem Bilde beigegeben werden (Abb. 30). Auch



30. Melikertes mit Symbolen der Vegetation. Nach Imhof-Blumer a. a. O.

der Name Melikertes endlich, der in dieser Form jedenfalls ein gut griechisches Wort ist, und soviel bedeutet wie »der Honigschneider«, »der durch Herausschneiden aus den Waben den Honig gewinnt«, paßt wohl zu einer dionysischen Gestalt; denn »Dionysos soll den Honig erfunden haben; bei seiner Epiphanie, wie beim Schwärmen seiner Verehrerinnen, entfließt der Erde und den Steinen und den Bäumen Honig und Milch, steigt der Himmelssegen zur Erde hernieder«[2].

Melkart.

Was läßt sich nach alledem über die Gottheit vermuten, in deren Mythenkreis die Rettungsgeschichten ursprünglich ihre Stelle haben?

Wir sahen, daß in den meisten Sagen der vom Delphin Gerettete mit Dionysos in nahe Verbindung gebracht ist. Ein-

1) Plutarch: Convivalium disputationum libri novem V, 3: *Τίς αἰτία, δι᾽ ἣν ἡ πίτυς ἱερὰ Ποσειδῶνος ἐνομίσθη καὶ Διονύσου;*

2) Maaß: Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth S. 32f. Die Untersuchungen über Honigkult, die dieses Buch enthält, sind für manche Stellen des A.T. von Bedeutung, vergl. zu Jes. 7 15 die griechischen Erzählungen von der Ernährung eines göttlichen oder gottbegnadeten Säuglings mit Honig, die Maaß S. 32, Anm. 2, und S. 39 anführt. Vergl. auch Usener: »Milch und Honig«, Rhein. Museum N F. 57 und Greßmann: Eschatologie (Register s. v. Milch und Honig).

mal ist er ein Sohn des Dionysos (Thoas-Koiranos), einmal ein Knabe mit dem Namen Dionysios; zweimal steht der Tag seiner Rettung zu Dionysos in Beziehung (bei Hesiod und Lucian). Einmal ist seine Mutter die Mutter-Schwester und Amme des Dionysos, und einmal ist Dionysos selbst der über die See Fahrende. Mehrmals tritt uns aber auch eine enge Beziehung zu Apollo entgegen: einmal ist der Gerettete sein Sohn (Eikadios); einmal ist er ein Schützling des Apollo (Arion), und mehrfach trägt er apollinische Attribute (Phalanthos, ferner die Münzheroen von Methymna und Tarent). In einzelnen Fällen kommen dann noch sekundäre Beziehungen zu Poseidon[1] hinzu. Aus alledem ergibt sich,

---

1) Daß diese Beziehungen zu Poseidon sekundär sind, geht mit unbedingter Sicherheit daraus hervor, daß das Zentrum der sämtlichen behandelten Sagen die Rettung des Heros ans feste Land bildet. Die Rettung eines Meergottes aus seinem eigenen Elemente wäre aber ein Unding. Andererseits versteht sich leicht, daß namentlich die bildliche Darstellung des auf dem Delphin übers Meer reitenden Gottes gelegentlich auch zu einer Verbindung und Vermischung des zum Heros gewordenen Gottes mit Meergottheiten führen mußte (vergl. Graf Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 172ff.). Namentlich da können wir das beobachten, wo die eifrige Verehrung Poseidons die Gedanken in dieser Richtung führte. So wird in Tarent, als dessen sacer custos Horaz carm. I, 1, den Poseidon bezeichnet, der Delphinreiter Taras zu einem Sohne dieses Gottes, obwohl »andere« ihn einen Sohn des Herakles nannten und ihn damit gewiß richtiger charakterisierten (vergl. Servius ad Vergilii Aeneid. III, 551), und auch von Phalanthos, den die Sage dem Taras überall dicht zur Seite stellt, und den sie sonst immer als Heraklessohn bezeichnet, wird einmal gesagt, daß Poseidon sein Vater sei. Ebenso hat Melikertes-Palaimon, dessen Bild auf dem Delphin in Korinth neben dem des Hermes und des Poseidon und der Leukothea stand (Paus. II, 34), wohl durch die Nachbarschaft der letztgenannten beiden Götter und durch die Identifikation seiner Mutter Ino mit Leukothea den Ehrennamen eines *νέων φύλαξ* (Eurip. Iph. Taur. 270ff.) und eines *χειμαζομένοις βοηθῶν* (Apollodor, Bibl. III, 43, Westermann S. 82) erhalten; ja, Pausanias weiß sogar zu berichten, daß Herodes Attikus ein Melikertesbild für den Poseidontempel gestiftet hat, und die Spiele, die man ihm zu Ehren beging, wahrscheinlich ursprünglich, wie die in Nemea für Archemoros veranstalteten, jährlich wiederkehrende Leichenspiele (vergl. Rohde, Psyche S. 19), sind in der Überlieferung mit den poseidonischen Isthmien zusammengeflossen. Der auf dem Delphin reitende Knabe von Jasos endlich, der Dionysios hieß, und dessen Bild wir auf Münzen finden, die einen

»daß der Delphinreiter . . . . . ein göttliches Wesen sein muß, das weder Poseidon noch Apollon noch Dionysos schlechthin genannt werden darf: es ist ein selbständiges Wesen, das sich mit jenen Gottheiten nahe berührt und dadurch fähig wird, die Abzeichen jener Götter sich anzueignen«[1]. Ist aber die Identifikation mit einem bestimmten griechischen Gotte nicht möglich, was liegt dann näher als die Vermutung, daß hier eine fremde Gottheit in die griechische Sage aufgenommen ist[2]?

Wie wir uns aber diese Gottheit zu denken haben, das läßt sich aus den Beziehungen, in die sie zu griechischen Göttern gesetzt ist, so wechselnd und unbestimmt sie sein mögen, immerhin erkennen. Dionysos, den Frühlingsbringer, und Phoibos Apollo haben die Hellenen in jenem Gott erkannt; ein Sonnengott dionysischen Charakters muß er also auch in seiner Heimat gewesen sein. Ferner muß er einen Namen getragen haben, den die Griechen Melikertes aussprechen konnten, und endlich muß sein Kultus in Bithynien, Jasos und Lykien (von wo der Delphinreiter Eikadios über See fährt), in Lesbos, Tenedos und Sikinos, an den Küsten des Isthmus von Korinth und des Meerbusens von Tarent denkbar sein. Alle diese Forderungen treffen zu für den tyrischen »Herakles«, einen Sonnengott[3], »der zu Tyrus und in den tyrischen Kolonien als Melkart, d. h. als idealer König und Archeget der Stadt verehrt wurde«, und dessen Kultus »sich mit den phönizischen Ansiedlungen über

---

Apollokopf auf der Rückseite tragen, soll nach der Sage von Alexander dem Großen zu einem Priester des Poseidon gemacht worden sein.

1) Usener a. a. O. 158 über den Delphinreiter von Tarent.

2) Klement zieht daraus den Schluß, daß der Delphinreiter ursprünglich der Meergott eines bestimmten griechischen Stammes, und zwar »das Symbol des ruhig fließenden Wassers überhaupt« gewesen und später von dem einem andern Stamme eigenen »rossegewaltigen« Poseidon, »dem Gott des stürmenden Meeres«, verdrängt sei. Dabei ist dann aber die weite Verbreitung des Delphinreiters ihm selbst ein Problem (a. a. O. Anm. 100).

3) »Kaum für einen andern der phönizischen Götter ist die solare Bedeutung so deutlich, wie gerade für Melkart-Herakles, den Gott von Tyros und seinen Colonieen.« Graf Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 152; vergl. desselben Verfassers Artikel »Baal und Bel« in Herzogs Real-Enzyklopädie für prot. Theol. und Kirche Bd. 2, S. 131f.; »Moloch« Bd. 13, S. 287; »Sonne« Bd. 17, S. 494f., 514.

viele Inseln und Küsten bis nach Sizilien und an die Gaditaische Meerenge« verbreitete. Dieser Melkart ist auf Münzen von Tyrus dargestellt (Abb. 31), wie er mit dem Bogen in der Hand



31. Melkart auf dem »Seepferd«; unter ihm ein Delphin. Münze von Tyros.

auf einem Seepferd über das Meer reitet. Unter ihm in den Wellen schwimmt ein Delphin[1]. Und daß dabei der Verschiedenartigkeit der Reittiere nicht zu großes Gewicht beizu-

---

1) Vergl.: Ernest Babelon: Les Perses Achéménides Paris 1893; S. CXCf.; 290—293: »Melqart à cheval sur un hippocampe ailé galopant, à droite, sur des flots représentés par des stries parallèles ondulées. Le dieu est barbu; de la main droite, tendue en avant, il tient son arc et un faisceau de flèches; de la main gauche, il saisit la bride de l'hippocampe. Sur les flots, un dauphin nageant à droite.« (Die oben (Abb. 31) wiedergegebene Vergrößerung eines bei Ernst Babelon abgedruckten Münzbildes verdanke ich Herrn Pfarrvikar W. Treblin in Schmolz bei Breslau.) Andere tyrische Königsmünzen zeigen nur einen Delphin (ohne Reiter). Vergl. Babelon, Taf. XXXV, 1, 2, 3, 5 und Journal International d'Archéologie numismatique VI, 1903 taf. XVIII, 1—3. Zu vergleichen ist auch die von de Witte (Mélicerte, Gaz. arch. 5, 1879, p. 217 ff.) auf Melikertes gedeutete Darstellung eines etruskischen Spiegels: Ein Jüngling mit der Beischrift Hercle (= Melkart?) reitet auf einem Pferde mit der Beischrift Pakste. Hinter dem Pferde ein Delphin. Das Ganze ist

messen ist, zeigt sich am besten darin, daß auch korinthische Melikertesbilder existieren, auf denen eine Art Seepferd den göttlichen Reiter trägt, während der Delphin ihn nur begleitet. (Abb. 32.) Die Abstammung von dem göttlichen Stadtkönig



32. Melikertes-Palaemon auf dem »Seepferd«. Hinter ihm ein Delphin. Bruchstücke einer altkorinthischen Vase in Berlin. Nach Maaß: Griechen und Semiten auf dem Isthmus in Korinth.

der Phönizier macht erst recht verständlich, daß der Delphinreiter so oft auf Münzen als Hoheitszeichen einer Stadt erscheint. Und seine mannigfachen Beziehungen zu Dionysos passen nicht minder zu dieser phönizischen Herkunft; denn die Phönizier pflegten, wohin sie kolonisierend kamen, Weinkultur zu treiben[1]. War doch Melkart gewiß auch in seiner Heimat

---

von einem Kranze von Wellen umschlossen. Zur Bewaffnung des Melkart ist zu vergleichen, daß auch Phalanthos, auf dem Delphin reitend, mit Pfeil und Bogen dargestellt wird. Ferner die häufige Darstellung des auf dem Delphin reitenden Eros.

1) Vielleicht ist der Beiname Meilichios, den Dionysos z. B. auf Naxos führt, der durch griechische Volksetymologie veränderte Name des phönizischen Moloch = Melkart: vergl. Prellwitz: Etymologisches Wörterbuch der griech. Sprache: s. v. μείλιχος: »Μειλίχιος ist nur die hellenische Maske für den entsetzlichen Moloch«; vergl. auch Graf

ein »Melikertes«, ein Honigschneider, der, wie die Baale in Kanaan, Mehl und Wein, Öl und Honig spendete. Und endlich erklärt sich von hier aus auch, daß Lykophron den Melikertes Palaimon *βρεφοκτόνος* nennt (Alexandra 229), und daß Tzetzes dazu bemerkt: *οὗτος σφόδρα ἐτιμᾶτο ἐν τῇ Τενέδῳ, ἔνθα καὶ βρέφη αὐτῷ ἐθυσίαζον;* denn so fremdartig solche furchtbaren Opfer sich in der griechischen Götterwelt und dem griechischen Kultus ausnehmen, so häufig sind sie in Syrien und Phönizien[1].

---

v. Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgesch. II, 174: »Mag man nun den griechischen Namen Meilichios durch Anlehnung an מַלָּח »Seefahrer« oder an Melek = Melḳart erklären, jedenfalls wohl wird Melḳart, der Gott von Tyros, damit gemeint sein«. Ähnlich Höfer: Roschers Myth. Lex. s. v. Meilichios. Anderer Meinung ist z. B. Rohde: Psyche II, 50, Anm. 2; »Wie der *Διόνυσος μειλίχιος* (*σαώτης, ἐλευθερεύς*), so der *Δ. λύσιος* wird . . . . . von Klausen: Orpheus p. 26 und Voigt, Mythol. Lex. I, 1062 mit Recht als der »Befreier vom orgiastischen Wahnsinn« aufgefaßt.«

1) Vergl. Plinius (Nat. hist. XXXVI, 5[12]): Hercules, ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverant victima. Gegen den Versuch von Ernst Maaß (Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth, Berlin 1903), die phönizische Herkunft des korinthischen Melikertes zu bestreiten, erheben sich m. E. vier Einwände: 1. Maaß geht aus von dem Satze: »Es ist die Etymologie, die den isthmischen Melikertes und den semitischen Melkart zusammengeführt hat, sie allein«. Unsere Ausführungen dürften gezeigt haben, daß dies »allein« doch nicht ganz berechtigt ist: nicht nur der Name, sondern auch das Wesen und die Mythen der beiden über das Meer fahrenden Götter sind einander verwandt. 2. Die Lösung des Problems, die Maaß selbst vorschlägt, »ist nur eine Kette scharfsinnig begründeter Hypothesen, deren jede starken Zweifeln unterworfen ist«. (Wendland: Theologische Literaturzeitung 1905, Sp. 712.) Insbesondere dürfte dies gelten von der Behauptung, daß Melikertes, der nach Maaß »durch Ausschneiden aus den Waben den Honig gewinnt« und also »den Erdsegen darstellt« (S. 77), ursprünglich mit dem Meere gar nichts zu tun habe, daß er diese Beziehung vielmehr erst der Verschmelzung mit einer Gottheit entgegengesetzter Bedeutung, mit Palaemon, dem »meerberuhigenden Dämon«, verdanke. Das einzig Gewisse, was wir von Melikertes wissen, scheint mir doch seine Fahrt übers Meer zu sein. 3. Der späte Zauberpapyrus aus Ägypten, auf den sich Maaß beruft, und der schließlich die Beweislast trägt, scheint mir ebenso gut für die von M. bestrittene, wie für die von ihm verfochtene These ins Feld geführt werden zu können. »Die ganze Stelle lautet so: *ἐπικαλοῦμαί σε, Ζεῦ Ἥλιε Μίθρα Σάραπι, ἀνίκητε, μελιοῦχε, μελικέρτα, μελιγενέτωρ.*« Die Verwendung der

Die Entstehung des Mythos.

Wir gingen davon aus, daß man in den griechischen Sagen und im griechischen Kultus unter dem Bilde des aus dem Meere geretteten Gottes die Ankunft des Frühlings feierte. Oft wird nun in der Mythologie der Wechsel von Sommer und Winter

---

Namen Helios und namentlich Mithras und Sarapis als an Zeus gerichtete Gebetsanrufe legt es doch nahe, auch in *Μελικέρτα* einen Gottesnamen, und zwar einen ausländischen, zu vermuten. »Daß der tyrische Gott wie Mithras und Sarapis zur Vervollständigung des Allzeus herbeigezogen werden konnte, versteht sich von selbst.« So muß Maaß selbst zugestehen (S. 28). Aber, so meint er, die Zusammenstellung mit *μελιοῦχε* und *μελιγενέτωρ* zwinge dazu, hier auch *μελικέρτα* als »adjektivisches Beiwort« zu fassen. Haben wir statt dessen nicht vielleicht auch *Μελιοῦχε* als einen durch griechische Volksetymologie entstellten Gottesnamen (Melech) zu verstehen? Das Beiwort *μελιγενέτωρ*, das dem *ἀνίκητε* der ersten Gruppe korrespondiert, würde dann anzeigen, wie sich der Grieche diese beiden fremden Namen zu eigen gemacht hat. Er hörte in der Anfangssilbe *Μελ* in den Namen phönizischer Sonnengötter einen Hinweis auf Honig, den er von ihnen, wie von Dionysos, Helios u. s. w. »erzeugt« glaubt. Für diese Beziehung des *Μελικέρτα* auf Melkart kann man sich mit Stoll (Artikel Melikertes bei Roscher) auch auf die Anrede berufen, die Dionysos bei Nonnos (Dionys. 40, 399ff.) an Melkart richtet: *εἴτε Σάραπις ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀνέφελος Ζεύς, εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἴτε σὺ Μίθρης, Ἠέλιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων κτλ* Werden hier Sarapis, Zeus und Mithras mit Melkart identifiziert, so wird das auch die richtige Deutung des *Μελικέρτα* in dem von Maaß herangezogenen Papyrus sein. 4. Endlich nimmt gegen die Beweisführung von Maaß die temperamentvolle Art ein, mit der er die Annahme phönizischen Einflusses auf Griechenland wie eine Herabwertung des griechischen Geistes zurückweist. »Aber« — so ist mit Wendland a. a. O. zu erwidern — »wenn heute kaum jemand jenen Einfluß prinzipiell ausschließen wird, so wird man auch in der Erörterung seiner Möglichkeit nicht einen Frevel gegen das Griechentum zu sehen brauchen. Wie in der Frage nach dem babylonischen Einfluß auf Israel, wird auch hier vielfach die Übernahme fremden Stoffes in ihrer Bedeutung überschätzt und die eifrigsten Verfechter und Gegner des orientalischen Einflusses sind vielfach in der Voraussetzung eins, daß der Nachweis solcher Entlehnungen eine Entwertung des Griechentums bedeute. Man sollte auch hier nicht vergessen, daß für die letzten Werturteile nicht die Herkunft des Stoffes das Entscheidende ist, sondern der Geist, der ihn gestaltet, die Form, die ihm aufgeprägt wird.«

mit denselben Farben wie der Wechsel von Tag und Nacht vorgestellt — wobei also der Anbruch des Frühlings als Aufgang der Sonne gedacht wird, mythisch gesprochen als Sieg des Sonnengottes über die Mächte der Finsternis[1]. Auch unser Sagenkreis legt diese Deutung nahe: Der im Meer ertrinkende Sonnengott, der von seinem heiligen Tier in früher Morgenstunde aus der Tiefe ans Licht gebracht wird, wo seine Verehrer ihn in festlicher Versammlung erwarten: was kann das anders sein als ein mythisches Bild der im Meere untergehenden und daraus wieder hervortauchenden Sonne? Ist das aber der älteste Sinn der Rettungsgeschichten, dann sind sie aufs engste mit den oben besprochenen Mythen von der Besiegung eines Meerungeheuers durch einen Sonnengott verwandt; denn daß die Tiefe als Ungeheuer vorgestellt wird, dem der Sonnengott in den Rachen springt, um es von innen zu töten oder von ihm ausgespien zu werden, ist von der Vorstellung, daß der Sonnengott in die Tiefe versinkt und stirbt und dann durch den Delphin gerettet wird, nur durch die groteskeren, dramatischeren Farben verschieden[2].

1) Vergl. hierzu Usener a. a. O. S. 195f., 213 und K. Th. Preuß: Der dämonische Ursprung des griech. Dramas (Neue Jahrb. für das klass. Altertum von Ilberg u. Gerth 1906, S. 161ff.).

2) Besonders deutlich tritt diese Verwandtschaft der beiden Mythen in der Sage von der Gründung der Stadt Methymna auf Lesbos hervor: Plutarch: Septem sapientium convivium, 20: »Denen, die sich in Lesbos ansiedeln wollten, war der Gottesspruch geworden: wenn sie an einer Klippe mit Namen Mesogaion gelandet seien, sollten sie dem Poseidon einen Stier, der Amphitrite und den Nereiden aber eine lebendige Jungfrau ins Meer werfen. . . . . Die sieben Führer, die unverheiratete Kinder hatten, warfen das Loos, und es traf die Tochter des Smintheus (nach Myrsilos war es die Tochter des Phineus; vergl. auch Plutarch: de sollertia animalium 369). Diese schmückten sie mit Festkleidern und goldenem Schmuck, und als sie an den bezeichneten Ort gekommen waren, schickten sie sich an, das Mädchen, wie sie gelobt hatten, ins Meer zu werfen. Es befand sich aber unter den Mitfahrenden ein Jüngling von sehr vornehmer Herkunft, der das Mädchen liebte, mit Namen Enalos, den ergriff der unwiderstehliche Wunsch, der Jungfrau in ihrer Not zu helfen. Er sprang im letzten Augenblick zu, umschlang sie und stürzte sich mit ihr zugleich ins Meer. Sofort verbreitete sich nun ein unbestimmtes, aber gleichwohl von vielen im Heere geglaubtes

Die ursprüngliche Form des Mythos.

Einen überzeugenden Beweis für die von selbst in die Augen springende nahe Verwandtschaft beider Sagengruppen

---

Gerücht über ihre Rettung und Wiederkehr.« Das weitere Geschick der beiden Liebenden wird nun verschieden erzählt: Nach Athenaeus bleibt die Tiefe ihr ständiger Aufenthalt: Enalos muß dort die Rosse des Poseidon hüten; seine Braut weilt unter den Nereiden. Nach Plutarch aber werden die beiden Liebenden von Delphinen unversehrt ans Land getragen (*ὡς ἐπὶ δελφίνων φορητοὶ διὰ θαλάττης ἐκπέσοιεν ἀβλαβῶς εἰς τὴν ἤπειρον*, Septem sapientium conv. 20). Nach anderer Überlieferung widerfährt die wunderbare Rettung auf dem Rücken des Delphins dem Enalos allein (*καὶ αὐτὸν ἐξαλόμενον εἰς τὴν θάλασσαν ὑπὸ δελφῖνος σῶον ἐξενεχθῆναι πρὸς τὴν Λέσβον.* Plutarch: De sollertia anim. 369, Myrsilos F. H. Gr. IV, 459). Daneben weiß man zu erzählen, daß Enalos, als einst eine große Welle das Land überflutet habe, mit einer Schar Meer-Polypen zum Tempel des Poseidon emporgestiegen sei und dort einen wunderbaren Stein (so nach Plutarch) oder einen Becher (so nach Athenaeos) niedergelegt habe.

Diese Sage ist zunächst eine unverkennbare Parallele der Mythen vom Kampf des Helden mit dem verschlingenden Meerungeheuer: die bräutlich geschmückte, durchs Los bestimmte Jungfrau — die Tochter eines Volksführers —, die nach einem unheilvollen Orakelspruch dem Meere geopfert werden soll, erinnert an Andromeda, die von den Nereiden als Opfer gefordert wird, und in deren Mythos wir auch dem Namen Phineus begegnen. Und der adlige Held, der sich aus Liebe zu dem preisgegebenen Mädchen ins Meer stürzt, ist natürlich dieselbe Gestalt wie Herakles und all die andern, die statt der dunkeln Tiefe der Rachen des großen Meerungeheuers verschlingt. Andererseits gehört die Erzählung aber auch in den Kreis unserer Rettungsgeschichten: ein Delphin trägt den im Meere Versunkenen an den Strand, und zwar in Methymna auf Lesbos, wo Arion zu Hause ist. Daß man ihn dabei einen wunderbaren Stein oder einen Becher tragend denkt, dürfen wir gewiß für den solaren Charakter auch dieser Gestalt in Anspruch nehmen (vergl. den »goldenen Becher des Helios«). Daß uns gerade auch von Methymna die Landung und Umführung des Dionysos am Feste der Anthesterien bezeugt ist, paßt gut zu dieser Deutung. Und nicht minder die Notiz des Pausanias, daß einst am Strande von Methymna ein den Griechen fremdartig erscheinendes Gottesbild aus Olivenholz von Fischern aus dem Meere gezogen und auf die Weisung der Pythia als Dionysos Phallen verehrt worden sei (vergl. Pausanias 193: *Ἁλιεῦσιν Μηθύμνῃ τὰ δίκτυα ἀνείλκυσεν ἐκ θαλάσσης πρόσωπον ἐλαίας ξύλου πεποιημένον· τοῦτο ἰδέαν παρείχετο φέρουσαν μέντι ἐς τὸ θεῖον, ξένην δὲ καὶ ἐπὶ θεοῖς Ἑλληνικοῖς*

und gleichzeitig für die Richtigkeit unserer Vermutung, daß der Held der Rettungsgeschichten in ihrer ursprünglichen Gestalt der tyrische Herakles sei, bietet uns schließlich eine Notiz, die wir bei Aeneas von Gaza, also einem Schriftsteller der asiatischen Mittelmeerküste, finden: »Es wird berichtet, daß Peleus, Telephos und Kyros unmittelbar nach ihrer Geburt den wilden Tieren ausgesetzt und gerade von denen ernährt sind, denen sie zur Beute hingeworfen waren; denn es war ihnen bestimmt, große und wunderbare Taten zu vollbringen. Wie auch von Herakles erzählt wird, er sei, nachdem das Schiff, auf dem er fuhr, gescheitert war, von einem Meerungeheuer verschlungen und so gerettet[1].«

Was hier von Herakles (Melkart) erzählt wird, ist eine unverkennbare Parallele zu den Rettungsgeschichten, in denen die Gefahr des über die See fahrenden Gottes in einem Schiffbruch besteht. Das zeigt sich vielleicht auch darin, daß Herakles, wie aus der Zusammenstellung mit den Säuglingen Peleus, Telephos und Kyros erhellt, augenscheinlich in jugendlichem Alter gedacht ist, ebenso wie der Delphinreiter in einzelnen der behandelten Sagen und in fast allen bildlichen Darstellungen als Knabe erscheint. Ja, es läßt sich wahrscheinlich machen, daß wir in der Herakleserzählung überhaupt die älteste und ursprüngliche Form der Rettung vor uns haben.

In einer Überlieferung wird uns die Entlarvung der Seeräuber, die den Arion ins Meer geworfen haben, folgendermaßen erzählt: »Als die Diener und Schiffer den Arion töten wollten, bat er sie, vorher singen zu dürfen. Als aber der Ton seiner Zither und seine Stimme erklang, sammelten sich Delphine rings um das Schiff. Er sah sie und warf sich auf sie hinab. Die nahmen ihn und trugen ihn nach Korinth zum König Pyranthus. Als Arion ans Land gekommen war, warf er, nur auf seinen

---

οὐ καθεστῶσαν. Ἤροντο οὖν οἱ Μηθυμναῖοι τὴν Πυθίαν ὅτου θεῶν ἢ καὶ ἡρώων ἐστὶν ἡ εἰκών· ἡ δὲ αὐτοὺς σέβεσθαι Διόνυσον Φαλλῆνα ἐκέλευσεν.

1) *Ὥσπερ καὶ Ἡρακλῆς ᾄδεται διαρραγείσης αὐτῷ τῆς νεώς, ἐφ' ἧς ἔπλει, ὑπὸ κήτους καταποθῆναι καὶ ἐντὸς γενόμενος διασώζεσθαι.* Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et mundi consummatione ed. Jo. Fr. Boissonade Parisiis 1836, p. 37.

Weg bedacht, den Fisch nicht ins Meer zurück, so daß er dort verendete. Als er seine Erlebnisse dem Pyranthus erzählt hatte, befahl dieser, den Delphin zu begraben und ihm ein Standbild zu setzen. Nach kurzer Zeit wurde dem Pyranthus gemeldet, das Schiff, auf dem Arion gefahren, sei vom Sturme nach Korinth verschlagen. Als er die Schiffer zu sich befohlen hatte und über Arion ausfragte, sagten sie, er sei gestorben, und sie hätten ihn begraben. Der König antwortete ihnen: »Morgen werdet ihr das am Standbild des Delphins beschwören«. Deswegen ließ er sie bewachen und befahl dem Arion, er solle so geschmückt, wie er sich ins Meer gestürzt habe, frühmorgens in das Standbild des Delphins kriechen. Als der König sie nun hatte heranführen lassen und ihnen befohlen hatte, bei den Manen des Delphins zu beschwören, daß Arion gestorben sei, kroch Arion aus dem Denkmal hervor. Jene verstummten vor Staunen, durch welche göttliche Macht Arion gerettet sei: Und der König ließ sie an das Denkmal des Delphins kreuzigen[1].«

Es ist augenscheinlich, daß diese wunderliche Art, die Schiffer zu überführen, nicht erdacht werden konnte, wenn nicht eine Variante der Erzählung ursprünglich gesagt hätte, daß der Dichter von dem Fisch verschlungen worden ist.

Der griechische Schönheitssinn hat diesen grotesken Zug nicht einfach übernehmen mögen und deshalb hier aus dem Dichter im Fischbauche den Dichter im Delphinbilde gemacht[2]. In anderer hellenischer Überlieferung ist, wie wir gesehen haben, aus dem verschlungenen und ausgespieenen Heros zuerst der ertrunkene und tot ans Land getragene geworden,

---

1) Hygini fabulae 194, Schol. Strozzianum des Germanikus bei Robert, »Erat.« p. 212 sq.: »atque Arionem iussit, ita ornatum, quomodo se praecipitaverat in monimento delphini mane delitescere. Cum autem rex eos adduxisset iussissetque eos per delphini manes iurare Arionem obisse, Arion de monimento prodit«. Vergl. Keller a. a. O. S. 230: »ja, auch Arion sollte aus dem Grabmal des Delphins wieder herausgekrochen sein, wie Jonas aus dem Bauche des Wals«.

2) Vielleicht darf man auch bei dem frühmorgens aus dem Denkmal kriechenden Menschen an einen Kultusbrauch denken, der die Erscheinung des Sonnengottes aus dem Rachen des Meerungeheuers abbilden sollte. Daß Arion hier im Gegensatz zu der sonstigen Überlieferung in Korinth, der Kultusstätte des Melikertes landet, würde dazu gut passen.

dann der über das leichenstille Meer schlafend dahingeführte, und endlich das schöne Bild des auf dem Delphine reitenden Götterknaben, zu dem der auf dem Seepferd sitzende Melkart vielleicht den ersten Anlaß gegeben haben mag. So wird der Ruhm der griechischen Sagendichtung nicht geschmälert, wenn man erkennt, daß sie das Motiv zu der großen Gruppe der Rettungsgeschichten nicht selbst ersonnen, sondern übernommen hat; — im Gegenteil: darin offenbart sich erst recht ihr zartes Empfinden für das Schöne und ihre künstlerische Kraft, daß sie aus einer so häßlichen Vorstellung, wie die ist, die sie hier übernehmen mußte, ein so schönes Symbol zu schaffen verstanden hat.

Erzählungen von der Rettung einer Frau.

Zur Bestätigung unseres Urteils, daß der vom Fische Gerettete ursprünglich verschlungen gedacht, und daß also »Rettung« dem »Drachenkampfe« wurzelverwandt ist, mag hier nun zunächst noch auf einige Märchen hingewiesen werden, die das Motiv in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten haben, aber von den behandelten Erzählungen dadurch unterschieden sind, daß die Rettung hier einer Frau widerfährt. Zunächst ist da zu nennen das neapolitanische Märchen von Nennillo und Nennella.

Ein Witwer namens Hanucio hat aus erster Ehe zwei Kinder und verheiratet sich wieder. Die Kinder, Nennillo und Nennella, werden von ihrer Stiefmutter so gehaßt, daß ihr Vater sie schließlich in den Wald trägt, aus dem sie nicht wieder heim finden, weil die zum Auffinden des Weges ausgestreute Kleie von einem Esel aufgefressen wird, ähnlich wie die Brotkrumen, die in unserem deutschen Märchen Hänsel und Gretel auf den Waldweg streuen. So verirren sich die Kinder im Walde. »Durch eine Fügung des Himmels jedoch, der stets seine Hand über die Unschuldigen hält, ging gerade um diese Zeit ein Prinz in jenem Walde auf die Jagd, und Nennillo bekam bei dem Bellen der Hunde eine so große Angst, daß er in einen hohlen Baum kroch, während Nennella anfing, aus allen Kräften zu laufen, bis sie aus dem Walde hinaus an die Meeres-

küste gelangte. Dort wurde sie von Seeräubern, die Holz einnahmen, entführt und hierauf von dem Anführer derselben in sein Haus gebracht, wo er und seine Frau, unlängst durch den Tod einer Tochter beraubt, sie an Kindesstatt annahmen. (Inzwischen wird Nennillo in seinem hohlen Baume entdeckt, in den Palast des Prinzen gebracht und dort zum Vorschneiden der Speisen, die auf die königliche Tafel kommen, ausgebildet.) Während dieser Zeit nun entdeckte man, daß der Schiffseigner, in dessen Hause sich Nennella befand, ein Seeräuber sei, und wollte ihn ins Gefängnis setzen; weil er aber die Gerichtsleute zu Freunden hatte und sie in seinem Solde hielt, so bekam er Wind und machte sich mit seinem ganzen Hause aus dem Staube. Es war aber vielleicht die Gerechtigkeit des Himmels, die es bewirkte, daß der, welcher sein Verbrechen auf dem Meere verübt hatte, auch auf dem Meere dafür büßen sollte; denn da er sich auf einer schwachen Barke eingeschifft hatte und sich nun eben mitten auf der See befand, kam ein solcher Windstoß und Wogendrang, daß die Barke umschlug und alle ertranken; nur Nennella, die nicht wie seine Frau und Kinder an den Räubereien teilgenommen hatte, entkam der Gefahr, indem sich zu derselben Zeit in der Nähe des Schiffes ein großer bezauberter Fisch befand, welcher seinen furchtbaren Rachen öffnete und Nennella verschlang[1]. Als sie aber eben glaubte, daß es mit ihr vorbei sei, erblickte sie in dem Bauche des Fisches wunderbare Dinge; denn es befanden sich darin herrliche Gefilde, wunderschöne Gärten und ein prächtiger Palast mit allen Bequemlichkeiten, in welchem sie wie eine Prinzessin wohnte[2]. Der Fisch brachte sie hierauf mit größter Schnelligkeit an eine Seeküste, und da eben die drückendste Glut des Sommers herrschte, die wie ein Kalkofen sengte[3], so hatte sich der Prinz gerade dorthin begeben, um sich an der Meeresfrische zu erquicken. Während man nun ein prächtiges Mahl bereitete, war

1) Vergl. die Erzählung von dem gleichfalls auf einem Räuberschiff fahrenden und durch den Delphin ans Land gebrachten Koiranos (S. 107 ff.).

2) Vergl. die vera historia des Lucian (S. 60 ff.).

3) Ist diese Gluthitze etwa der letzte Rest des sonst immer im Innern des Tieres sengenden Feuers?

Nennillo auf einen Balkon des Palastes, der sich am Ufer befand, getreten und schliff dort einige Messer, indem er, um Ehre einzulegen, seinem Amte mit vielem Eifer vorstand. Sobald ihn Nennella durch die Kehle des Fisches erblickte, erhob sie ihre Stimme aus der Tiefe und rief:

»Mein Brüderlein, mein Brüderlein,
Die Messer sind geschliffen fein,
Der Tisch gedecket nett und rein;
Doch schmerzt es mich gar bitterlich,
In diesem Fisch zu sein ohn' dich!«

(Zuerst hört der Prinz die aus dem Innern des Fisches ertönende Stimme. Er fragt nun seine Leute, wer von ihnen etwa eine Schwester habe, die ihm verloren gegangen sei.) »Nennillo erwiderte, er erinnere sich wie im Traume, daß er, als er im Walde gefunden wurde, eine Schwester gehabt habe, von der er nimmer wieder etwas gehört. Der Prinz sagte hierauf, er solle sich dem Fische nähern und sehen, was da los sei; vielleicht gehe diese Sache gerade ihn an. Nennillo ging an den Fisch heran, worauf dieser seinen Kopf dem Ufer nahe brachte und einen sechs Ellen hohen Rachen öffnete, aus welchem Nennella in solcher Schönheit heraustrat, daß sie ganz wie eine Nymphe aussah, welche in irgend einem Zwischenspiele durch die Zauberei eines Magiers aus dem Bauche eines Fisches hervorkommt[1].« Wie in der Arion-Erzählung die Entlarvung und die Bestrafung der Räuber, so folgt hier die Entlarvung und die Bestrafung der bösen Stiefmutter, die in ein Faß gesteckt und einen Berg hinab zu Tode gerollt wird[2].

Dieser neapolitanischen Erzählung ähnlich ist ein Märchen der Südslaven: Ein Jäger verlangt von seiner Frau, daß sie ihm täglich eins seiner Kinder brate. Sie tut das, »obwohl ihr das Herz dabei bricht«. Nur ihre beiden jüngsten Kinder, einen Knaben und ein Mädchen, will sie am Leben erhalten und schickt sie deshalb in den Wald. Sie gibt ihnen die Weisung:

---

1) Solche Spiele muß es also doch gegeben haben.

2) Der Pentamerone oder das Märchen aller Märchen von Giambattista Basile. Aus dem Neapolitanischen übertragen von Felix Liebrecht, Breslau 1846, Bd. II, S. 221 ff.

»Trinkt nirgends auf dem Wege Wasser, bis ihr irgendwo als Dienstboten ein Unterkommen gefunden habt. Deshalb gebe ich jedem einen Apfel mit; wenn ihr aber trinkt, so sollt ihr euch in Esel verwandeln.« Der Knabe kann, als sie im Walde durstig werden, der Versuchung nicht widerstehen, trinkt und wird sofort in einen Esel verwandelt. »Schwesterchen weinte bitter um ihn und führte ihn als Esel mit sich weiter. Bald darauf kam sie zu einem Grafen, bei dem sie in Dienst trat. . . Nun traf es sich, daß nach einigen Monaten die Gemahlin des Grafen starb, und der Graf das Schwesterchen zu seiner Frau machte. Einmal mußte der Graf irgendwohin fortreisen und seine junge Frau allein zu Hause lassen. Im Hause war aber eine Dienerin, die dachte: Ich bin schon so lange hier und soll mir da von dieser fremden Person gebieten lassen? — Hierauf sagte sie zu der Frau, wenn sie wünsche, daß ihr Bruder wieder seine frühere menschliche Gestalt annehme, so müsse sie dreimal über den Fischweiher im Garten fliegen. Schwesterchen befolgte diesen Rat. Als sie aber zum dritten Male aufflog, gab ihr die Dienerin einen Stoß, und Schwesterchen fiel in den Weiher hinein, wo sie ein großer Fisch sogleich verschluckte. Nun lief der Esel fortwährend um den Weiher herum. Als der Graf nach Hause kam, fragte er die Dienerin, wo seine Frau sei, und jene sagte, sie wisse es nicht. Da ging man, sie im Weiher zu suchen (denn das Wasser schäumte gar sehr), fing bald jenen großen Fisch, schnitt ihn auf und fand in ihm die Gräfin noch am Leben. Sie erzählte nun, wie sie von der tückischen Dienerin ins Wasser gestoßen worden sei. Da ließ der Graf ein großes Faß mit Nägeln ausschlagen, die Dienerin hineinsperren und das Faß mit ihr von einem hohen Berge hinabkollern[1].«

Wie nahe auch diese Gruppe der Rettungs-Geschichten denen steht, die von einer Bekämpfung des Ungeheuers handeln, zeigt besonders deutlich eine Erzählung, die in den Gesta Romanorum, »dem ältesten Märchen- und Legendenbuch des christlichen Mittelalters«, aufbewahrt ist, und die wie das Märchen von Nennella von dem Schicksal einer Italienerin erzählt.

---

1) Krauß: Sagen und Märchen der Südslaven Leipzig 1883, Bd. I, S. 271ff.

Der König von Apulien will seine Tochter dem Sohne des Kaisers vermählen und sendet sie mit »vielen edlen Rittern und Damen und großen Schätzen« über See. »Als sie nun in die See gestochen waren gen Rom zu, da erhob sich auf einmal ein so fürchterlicher und erstaunlicher Sturm, daß das Schiff an einem Felsen scheiterte und alle bis auf die junge Prinzessin ertranken, welche ihre Hoffnung und Zuversicht also fest auf Gott gesetzt hatte, daß sie gerettet ward. Wie nun nach drei Stunden das Ungewitter aufhörte, da schwamm die Dame in dem zerbrochenen Schiffe, welches umgestürzt war, fort über die Wellen, als sie auf einmal ein ungeheurer Walfisch verfolgte, bereit, sie und das Schiff zu verschlingen. Aber das junge Fräulein schlug, als die Nacht kam, mit einem Steine Feuer an, wodurch das Schiff gänzlich erleuchtet ward, und darnach wagte sich der Walfisch aus Furcht vor dem Lichte nicht heran. Als aber der Hahn zu krähen anfing, da war die Prinzessin so ermüdet von dem gräulichen Ungewitter und Seesturm, daß sie einschlief, und nach einer kleinen Weile erlosch das Feuer. Da kam der Walfisch und verschlang die Jungfrau. Als sie aber aufwachte und sich im Walfischbauche eingeschluckt fand, da schlug sie Feuer an und verwundete mit dem Messer den Walfisch an vielen Stellen, der, als er sich verwundet fühlte, nach der Gewohnheit dieser Tiere dem Lande zuzuschwimmen begann. Es lebte aber zur selbigen Zeit in der Nähe der Küste ein edler Graf, namens Pirris, der gerade zu seiner Erholung am Meeresufer lustwandelte. Der sah, wie der Walfisch ans Land kam, kehrte schnell nach Hause zurück und versammelte eine große Menge Männer und Weiber, begab sich hierauf wieder an den Ort und kämpfte mit dem Walfisch und verwundete ihn sehr gefährlich. Als er ihn aber getötet hatte, da schrie das Mägdlein in seinem Bauche mit lauter Stimme und sprach: »Ihr edlen Freunde, habt Erbarmen mit mir; denn ich bin eine Königstochter und eine reine Jungfrau geblieben vom Tage meiner Geburt bis auf den heutigen Tag.« Als das der Graf hörte, da wunderte er sich sehr, öffnete die Seite des Walfisches und fand darin die junge Prinzessin. Als die Prinzessin befreit war, erzählte sie dem Grafen, wessen Tochter sie sei, und wie sie all ihr Gut im Meere verloren habe, und daß

sie an eines Kaisers Sohn verheiratet werden solle[1].« Es folgt die Weiterfahrt zum Kaiser und die Hochzeit.

In dieser Erzählung durchkreuzen einander zwei Motive: 1. die Rettung einer Prinzessin aus dem Schiffbruch durch einen großen Fisch, 2. die Bekämpfung eines großen Fisches, der ein ganzes Schiff verschlingt und von innen dadurch getötet wird, daß jemand ein Feuer in seinem Magen entzündet und ihm die Eingeweide zerschneidet. Die Vereinigung dieser beiden verschiedenartigen Motive ist nicht ohne einige kleine Unebenheiten

---

1) Gräße: Gesta Romanorum, das älteste Mährchen- und Legendenbuch des christlichen Mittelalters, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 1842, S. 252ff. Das Motiv, daß der Verschlungene aus Besorgnis bei der Öffnung des Tieres verletzt zu werden, schreit, ist sehr häufig. Vergl. oben S. 44; ferner Pride Abased: a Kashmiri tale by the Rev. J. Hinton Knowles in »Indian Antiquary«, June 1886: in dieser Erzählung wird ein König, der sein Reich verloren hat, beim Überschreiten eines reißenden Flusses fortgerissen und von einem großen Fische, der ihn also rettet, verschlungen. Mehrere Jahre ist er im Leibe des Fisches. »Inzwischen waren seine beiden kleinen Söhne am Ufer des Flusses gefunden worden und von einem gutherzigen Fischer und seinem Weibe an Kindesstatt angenommen. Eines Tages geschah es, daß ein gewaltiger Fisch sich auf das Ufer warf und nicht in das Wasser zurück konnte. Jedermann im Dorfe ging hin, um das Ungeheuer zu sehen.« Endlich, als alle fort sind, kommt ein Töpfer aus einem Nachbardorf, der sich, um von der großen Fischleiche Fleisch zu holen, mit einer Axt versehen hat, da er glaubt, daß die Gräten so dick sein würden, daß er sie nur mit Hülfe einer Axt durchbrechen könne. »Als er den ersten Schlag tat, kam eine Stimme aus dem Fisch heraus wie von einem, der in Not war. Der Töpfer war sehr erstaunt. »Vielleicht«, dachte er, »ist der Fisch besessen. Ich will es noch einmal versuchen«, worauf er von neuem einen Schlag tat. Wieder kam eine Stimme aus dem Fisch heraus, die rief: »Wehe mir, wehe mir!« Als der Töpfer das hörte, dachte er: »Gut, das ist sicherlich die Stimme eines leibhaftigen Menschen. Ich will das Fleisch sorgsam abschneiden. Vielleicht werde ich einen in Not befindlichen Menschen treffen.« Er begann das Fleisch sorgsam abzuschneiden. Da stieß er auf einen Menschenfuß. Dann kamen die Beine zum Vorschein, dann der ganze Körper. »Gott sei Dank!« schrie er laut. »Die Seele ist noch in ihm.« Er brachte den Mann, so schnell er konnte, nach Hause und tat dort, was in seiner Macht stand, ihn wieder zu beleben. Und groß war die Freude des Töpfers und seiner Frau, als sie sahen, daß der Fremde wieder auflebte.« (Vergl. die Landung des Arion nach Plutarch oben S. 101 und S. 111.)

möglich gewesen. Wenn zuerst gesagt wird, daß die Prinzessin allein gerettet wird, und wenn sie zum Schlusse den Verlust all ihrer Güter beklagt, so kann man sich beides doch eigentlich nur so denken, daß das Schiff mit Mann und Maus untergegangen ist, und daß der hülfreiche Walfisch, wie in dem Märchen von Nennella, sofort bei der Hand war, die versinkende Prinzessin den Fluten zu entreißen. Statt dessen fährt sie auf dem »umgestürzten« Schiff noch eine ganze Nacht und hat dort einen so bequemen Aufenthalt, daß sie sogar ein Feuer anzuzünden imstande ist, durch das »das ganze Schiff erleuchtet wird«. Wie ist es da zu erklären, daß nachher von ihrem Schiffe und ihrer Habe im Innern des Fisches nichts mehr vorgefunden wird[1]? Es zeigt sich hier, daß wir ein Recht hatten, die Erzählungen vom Kampfe mit dem Fische und von der Rettung durch den Fisch scharf voneinander zu sondern: Auch wo die beiden Motive miteinander vereinigt vorliegen, erkennt man ihre Selbständigkeit und Eigenart[2]. Aber freilich — auch

---

1) Vergl. W. Clouston: Popular tales and fictions London 1887, Bd. I, S. 403 ff., der die Frage aufwirft, ob der Fisch das Schiff etwa verdaut habe.

2) Die Vereinigung des hülfreichen Fisches mit dem feindlichen ist auch sonst nicht ganz selten. Vergl. das recht verworren überlieferte Märchen vom Räuber Âjif: Dieser begegnet im Grabe des Sultans einem Fische, der sich ihm als »die Tochter des Königs der Fische« zu erkennen gibt. Er sagt zu ihr: »Gelobe mir, daß du mich zum Manne nehmen willst.« »Ich gelobe es dir. Wir wollen zusammen gehen, meinem Vater die Haare (des Sultans, die der Fisch aus dem Grabe zu holen gekommen ist) bringen, und dann nehme ich dich zum Manne.« »Wo ist dein Vater?« »Im Meere!« »Ich kann aber nicht schwimmen.« »So setze dich auf mich.« Sie gingen nun aus dem Grabe heraus, ... er stieg auf den Rücken des Fisches und sie schwammen dahin im Meere. Da kam ein Hai, packte den Âjif und verschlang ihn.« (E. Prym u. A. Socin: Tûr 'Abdîn II.) Ebenso finden sich Kampf und Rettung in dem neugriechischen Märchen von dem »Kapitän Dreizehn«, dessen Anfang wir schon oben (S. 37, Anm.) wiedergegeben haben. In dem Abgrund, in den er gestürzt war, findet Kapitän Dreizehn einen toten Vogel, dessen Flügel er sich anbindet, um in die Höhe zu fliegen. Er stößt mit dem Kopfe an den Berg und schleudert ihn an die Sonne. Da aber seine mit Lehm angeklebten Ikarusflügel durch einen Regenguß aufweichen, stürzt er ins Meer. »Da fuhr ὁ δαιμονας της θαλασσας heraus und gab ihm mit seiner dreizinkigen Gabel einen Schlag, daß sich

das wird nun hinlänglich deutlich sein — auch die Wurzelverwandtschaft der beiden Motive ist nicht zu verkennen.

Wenn wir uns diese Wurzelverwandtschaft — den Grund und Ursprung all dieser Erzählungen in der mythischen Betrachtung des Sonnenuntergangs am Meere — gegenwärtig halten, verstehen wir schließlich auch die Besonderheit, die die zuletzt erwähnten Märchen von den übrigen unterscheidet. Wie ist es zu erklären, daß hier nicht, wie sonst überall, ein streitbarer Held, sondern ein zartes Mädchen verschlungen wird? Die Sonne hat in der Sprache und in der mythenbildenden Phantasie der verschiedenen Völker verschiedenes Geschlecht. Sie ist auch in dem gleichen Volke bisweilen als Mann oder als Weib betrachtet. Mußte sich das nicht in den Mythen vom Sonnenuntergang ausprägen?

Nach einem türkischen Volksmärchen gibt die von einem Fische verschlungene Frau eines Sultans im Bauche des Fisches einem Knaben das Leben. Der Fisch wird gefangen und aufgeschnitten. »Und was erblickte der Padischah? Seine Gattin im Fischmagen, eine goldene Trinkschale in der Hand, silberne Schuhe an den Füßen, in den Armen einen kleinen Sohn[1].« Die goldene Trinkschale wird hier kaum anders zu er-

das Meer rot färbte von seinem Blute, und verwandelte ihn in einen großen Fisch (Ersatz des Verschlingungsmotivs, vergl. oben S. 76, Anm. 1), nämlich in einen Delphin. Er sagte zugleich zu ihm, daß er nicht eher wieder erlöst werden könne, als bis ein Mädchen sich finde, das bereit sei, ihn zum Gemahl zu nehmen. Das Meer nun, in dem der Delphin lebte, war von der Art, daß kein Schiff, welches hineingefahren war, wieder hinaus konnte. Da geschah es einst, daß ein König mit seiner Tochter es befuhr. Sie waren wohl hineingekommen, aber konnten nicht wieder heraus, und es ereilte sie ein so gewaltiger Sturm, daß ihr Schiff zerschellte. Niemand anders konnte sich retten als die Königstochter und der König; denn sie beide trug der Delphin auf seinem Rücken zu einem kleinen Eiland und setzte sie von da nach der Küste über, von der sie gekommen waren. Da beschloß die Königstochter, den Delphin sich zum Gemahl zu nehmen. Und um ihn in ihr Schloß zu bringen, ließ sie einen großen Kanal vom Meere bis zum Schlosse graben. Als alles fertig war für die Hochzeit, da schüttelte der Delphin auf einmal seine Haut ab und verwandelte sich in einen jungen Mann von großer Kraft und hoher Schönheit.« (B. Schmidt a. a. O. S. 92 f.)

1) Kunos: Türkische Volksmärchen aus Stambul (Leyden 1905) S. 3 ff. Vergl. L. Radermacher: Walfisch-Mythen, Archiv für Religionswissenschaft 1906, S 252.

klären sein als der Becher des Enalos (vergl. oben S. 124, Anm.).

Rettungsgeschichten in Indien.

Bei dem in Joppe lokalisierten Mythos von der Besiegung des Meerungeheuers durch den Sonnengott sahen wir uns durch das Auftreten der gleichen Erzählung an der äthiopischen Küste des indischen Ozeans und durch die genauen Parallelen bei den Naturvölkern der südasiatischen Inselwelt veranlaßt, die Herkunft über die Gestade des Mittelmeeres hinaus zu verfolgen und wenigstens die Frage zu erwägen, ob nicht die Inseln des indischen Ozeans als die Heimat der Erzählung zu betrachten seien.

Überraschender Weise werden wir bei dem Motiv von der Rettung durch den Fisch zu einem gleichen Schlusse geführt.

Die hier (Abb. 33, S. 136) wiedergegebene Darstellung der drei vereinigten Flußgottheiten Ganga, Yamuna und Saraswati zeigt zunächst, daß das Bild des auf dem Fische reitenden Gottes nicht allein an den Küsten des mittelländischen Meeres, sondern auch im südlichen Asien anzutreffen ist.

In die gleiche Richtung weist uns die bei Frobenius (a. a. O. S. 282) abgedruckte Erzählung von der wunderbaren Rückkehr des Kawulusan, die auf der Insel Minahassa in Ozeanien erzählt wird.

Der Held dieses Märchens ist ins Meer getaucht, einen verlorenen Angelhaken zu suchen. Er kommt (auf dem Grunde des Meeres?) an ein Dorf. »In einem der Häuser des Dorfes hörte er viel Getöse und Gejammer, da man ein Schwein opferte für ein Mädchen, dem eine Gräte in die Kehle gefahren war. Kawulusan, der hineingegangen war, sah sogleich, daß eine Angel in der Kehle des Mädchens steckte. »Es ist nichts,« sagte er zu den Eltern. Nun ließ er alle hinausgehen, und als er mit der Tochter allein war, zog er die Angel vorsichtig aus der Kehle und verbarg sie in seiner Kleidung. Darauf kehrte Kawulusan mit den von den Eltern erhaltenen Geschenken zurück. Doch als er an den Platz kam, war sein Kahn verschwunden[1]. Als er

1) Die Erzählung ist hier nicht ganz klar: von einem Kahne ist zu Anfang nicht die Rede. Liegt das Dorf jenseits des Meeres oder auf seinem Grunde? Welcher »Platz« ist gemeint?

über dieses neue Unglück noch trauerte, erblickte er einen großen Fisch. Sogleich richtete er an ihn die Worte: »Wenn du mich glücklich an das Ufer bringst, werde ich dir den Namen Pongkor



33. Darstellung der drei vereinigten Flußgottheiten Ganga, Yamuna und Saraswati nach E. Moor, The Hindu Pantheon, London 1810, Tafel 75.

sumesengkat geben«. Da seine Bitte Erhörung fand, setzte er sich auf den Rücken des Fisches, der mit erstaunlicher Schnelligkeit durch das Wasser schoß[1].«

Eine besondere Bedeutung für unsere Untersuchung erhalten nun die am indischen Ozean heimischen Erzählungen dadurch, daß hier die Rettung durch den Fisch zumeist nicht in der Weise erfolgt, daß der Gefährdete von seinem Retter auf den

1) Besonders häufig findet sich die »Arion-Heimkehr« nach Frobenius (S. 217f.) in Madagaskar, wo der Ritt auf einem Walfisch oder einem Delphin erfolgt. In Japan (S. 287/88) ist das Reittier ein Meeresdrache. Der aus dem Meere Emporgeführte bringt dort, wie Enalos, einen kostbaren Stein ans Land.

Rücken genommen wird, sondern so, daß ihn der Fisch verschlingt und ausspeit; ein neuer Grund, auch bei den Ariongeschichten diese Art der Rettung als die ursprüngliche anzusehen.

Im 25. Kapitel der Kathâsaritsâgara, der Märchensammlung des Somadeva, lesen wir folgendes Erlebnis des jungen Brahminen Saktideva, der — nach der »goldenen Stadt« suchend — das Meer durchsegelt: »Nur eine kleine Strecke war noch zurückzulegen, als sich plötzlich ein Unwetter erhob mit zuckenden Blitzen und brüllendem Donner. Ein furchtbarer Sturmwind fing an zu wehen, der das Leichte emporschleuderte, das Schwere in die Tiefe hinabwarf. Das Meer, von dem Winde gepeitscht, rollte in großen Wogen, als wären es geflügelte Berge. Das Schiff ging bald in die Höhe, bald wieder in die Tiefe; nach wenigen Augenblicken aber brach es unter dem lauten Geschrei der Kaufleute entzwei. Der Herr des Schiffes fiel, als es zersplittert war, in das Meer; aber, sich auf eine Planke setzend, schiffte er weiter und erreichte endlich auch ein anderes Fahrzeug. Den herabfallenden Saktideva aber verschluckte ein großer Fisch mit aufgesperrtem Rachen, ohne ihm irgend ein Glied zu verletzen: der Fisch, im Meere nach freier Laune umherschwimmend, kam, durch die Macht des Schicksals getrieben, an die Insel Usthala, wo die mit dem Fischfang beschäftigten Diener des Fischerkönigs Satyavrata ihn fingen. Sie zogen ihn an das Land, und da sie mit Erstaunen sahen, daß er von einer außerordentlichen Größe war, so brachten sie ihn zu ihrem Herrn. Satyavrata betrachtete mit Neugierde diesen seltenen Fisch und befahl seinen Dienern, ihn aufzuschneiden. Da kam Saktideva lebend aus dem Leibe des aufgeschnittenen Fisches hervor[1].«

Etwas Ähnliches widerfährt dem Uttamacaritra, dem Prinzen »Trefflichst«, dessen Geschichte[2] an der südwestlichen Küste

---

1) Kathâsarit sâgara, die Mährchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir. Sanskrit und deutsch herausgegeben von Dr. Hermann Brockhaus, Leipzig 1839, S. 139f.

2) Vergl. »Über das Uttamacaritrakathânakam, die Geschichte vom Prinzen Trefflichst«, Text und Übersetzung von Albrecht Weber in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften 1884, S. 269ff.

Indiens, genauer in Ceylon, heimisch zu sein scheint[1]: Uttamacaritra ist bei einer Seefahrt, auf der die Schiffer durch Wassermangel Not leiden, in »einen unergründlichen Brunnen« hinabgestiegen, der sich seltsamer Weise mitten im Meere in einem gewöhnlich durch das Wasser verdeckten, aus Jalakânta bestehenden Berge«[2] befindet. In der Tiefe des Brunnens hat der Râkshasa Bhramaraketu, der als ein verschlingendes Ungeheuer gedachte Fürst der Râkshasa-Insel Lankâ, seine schöne Tochter Mâdalasâ verborgen, weil ihm, wie im griechischen Mythos dem Akrisios, dem Vater der Danae, von ihrer Vermählung Unheil droht. Uttamacaritra bringt das schöne Mädchen, nachdem er mit ihr sofort die Ehe nach dem Gandharva-Brauche vollzogen, an Bord des Schiffes und errettet die Mitfahrenden, die ihn mit den Worten begrüßen: »Er ist ein Gott, kein Mensch,« zuerst vom Tode des Verdurstens und weiterhin durch allerlei Zauberkraft seiner Geliebten von allerlei andern Gefahren. »Einstmals aber warf Samudadratta (der Herr des Schiffes) voll Mißgunst, begierig, das herrliche Weib für sich zu nehmen, ein Ausbund aller Undankbarkeit, alle Scham bei Seite lassend, auch die Furcht vor der andern Welt nicht achtend, den Prinzen nachts in das Meer. Da entstand ein großes Halloh unter den Leuten, und Mâdalasâ weinte laut. Ihre Sklavin aber, die zum Sterben entschlossen war, sprach zu ihr: »Herrin! was willst du eines törichten Todes sterben? Dies ist in der Jina-Lehre verboten. Darum täusche zunächst den Samudadratta durch trügerische Worte, um deine Treue zu wahren, und suche durch die Kraft des Windkleinods (das sich in ihrem Besitze befindet), an die dir erwünschte Küste zu gelangen. Wenn dann dort dein Gatte durch das Geschick wieder mit dir vereinigt wird, so ist alles gut. Wenn nicht, dann kannst du die Jaina-Wanderschaft antreten«[3]. Als Madâlasâ dies Wort der Freundin hörte, war sie froh und tat so. Uttamacaritra aber war nach seinem Fall ins Meer von irgend einem großen Fische verschluckt und (in ihm)

---

1) Weber a. a. O. S. 271.

2) »Die Felsen im Meere heißen stets Berge; es sind nach der Sage die ehemals mit Flügeln versehenen Berge, welche nach deren Verlust ins Meer stürzten« (Weber).

3) »D. h. Bettelschwester werden« (Weber).

zum Ufer gekommen. Und der Fisch ward da von Fischern getötet. Der Prinz, lebend aus seinem Bauche gezogen, blieb da, von den Fischersleuten als ein großer Mann geehrt«. Es folgt nun die Landung des Samudradatta, des treulosen Schiffseigentümers, der, ähnlich wie die Seeräuber in der Ariongeschichte, durch eine Lüge seine Beute in Besitz behalten will. Statt dessen wird er gefangen gesetzt. Es folgen weiter eine Reihe seltsamer Erlebnisse des vom Fisch geretteten Prinzen Uttamacaritra, der zunächst eine Königstochter gewinnt, dann in Gestalt eines sprechenden Papageien die Schuld des Samudradatta an den Tag bringt und mit seiner Geliebten Madâlasâ vermählt wird, während der treulose Seemann hingerichtet wird.

Neben diese Erzählung stellt sich nach Schauplatz und Inhalt das Erlebnis des Hofsängers Bahudhana, von dem uns das Vîracaritra berichtet[1]. Dieser »geht nach Ceylon, wo er des verstorbenen Königs Tochter heiratet. Aber während der Heimfahrt wird er von den auf die Frau lüsternen Matrosen über Bord geworfen und alsdann von einem Fische verschlungen. Diesen fangen Fischer und schenken ihn dem Candracûḍa, dem König einer anderen Insel. Bahudhana, aus dem Fischleibe befreit, erhält des Königs Tochter zur Gemahlin. Zufällig strandet das Schiff, auf welchem Bahudhanas erste Frau sich befindet, an derselben Insel. Dieser läßt die Matrosen hinrichten und kehrt mit seinen beiden Frauen in seine Heimat zurück.«

In einer anderen indischen Rettungsgeschichte begegnet uns das aus der Satire des Lucian und ihren Parallelen bereits bekannte Motiv, daß dem verschlingenden Fische der Rachen aufgesperrt wird: Ein gewisser Bhūmasena hat durch ein Wagestück ein Schiff flott gemacht, bleibt aber seinerseits allein auf einem Berge zurück. Ein Papagei gibt ihm einen Ausweg an: »Er möge sich nur in das Meer stürzen, dann würden ihn die Fische verschlucken und dann zum Strande schwimmen. Sollten sie (ihn) da etwa nicht auspusten, so möge er ihnen nur ein Kraut, das er ihm gibt, in den Schlund schieben, damit derselbe weit aufgehe; er könne dann leicht ans Ufer

1) Vergl. H. Jacobi: »Über das Vîracaritram« in Albrecht Weber: »Indische Studien« XIV, 1876, S. 123ff.

hinausspazieren. Es geschah, wie der Vogel sagte, und Bhūmasena kam auf diese Weise an das Gestade der Insel Ceylon[1].«

Bezeichnend für den durch die Lucian-Erzählung parodierten Typus unseres Mythos, auf den wir uns immer wieder und an den verschiedensten Stellen zurückgeführt sehen, ist der Zug, daß es sich dabei nicht um die Verschlingung eines einzelnen, sondern um die Verschlingung vieler handelt. Auch dieser, dem Motiv der Rettung eigentlich entgegengesetzte Zug — denn bei den Rettungsgeschichten wird meist der Untergang aller außer dem Gott oder seinem Schützling betont — läßt sich in Indien belegen. Unser Bild (Abb. 34) stellt die Rettung des Gottes Krischna dar. Als er »infolge des Zornes seiner Feinde gelegentlich in großer Gefahr war, erschuf er eine ungeheure Schlange[2]«, die ihn mit seinen Hirten und Herden verschlang.

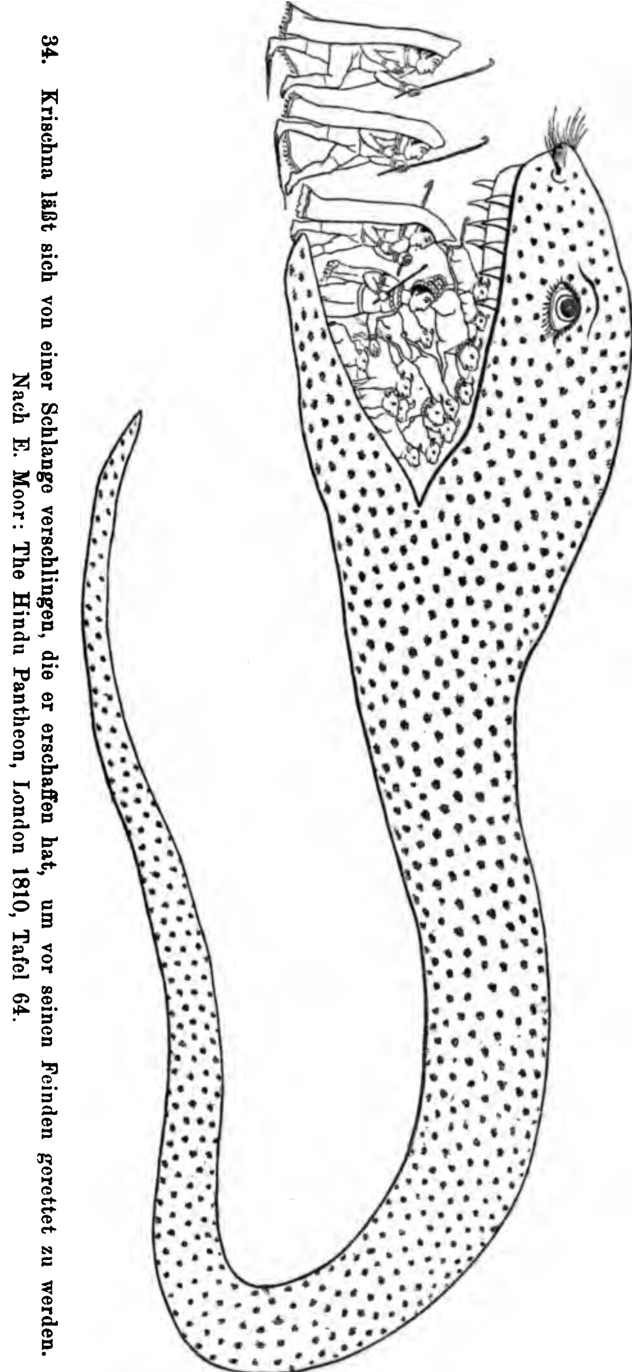
Vergleich mit dem Buche Jona.

Wenn wir auf die Geschichten von der Rettung durch einen Fisch zurückblicken, so wird es wiederum (wie bei den Erzählungen unseres ersten Teiles) keines Beweises mehr bedürfen, daß mehrere von ihnen zu einem Vergleich mit dem Erlebnis des Propheten Jona herausfordern.

Namentlich möchte ich dies von der Arion-Sage, der Sage von der Rettung des Herakles und den indischen Erzählungen behaupten. Die beiden erstgenannten verbinden neben der erwiesenen Herkunft von der syrischen Mittelmeerküste mit dem Jona-Abenteuer folgende Momente: Alle drei Sagen erzählen den Sturz ins Wasser von einem Götterliebling (Sänger, Heros, Prophet). In allen drei Sagen ist in charakteristischem Gegensatz zu den meisten Erzählungen vom Kampf mit dem Ungeheuer der Schauplatz, auf dem die Handlung beginnt, ein Schiff. Und in allen drei Sagen ist ein Seetier der Retter

1) Weber: Satrunjaya Māhātmya S. 32. Weber verweist auf Rājataranginī 4 503: »Dieser Gesandte (es handelt sich um Leute, die Jayāpīḍa gesandt hatte, um 5 Rākshasas aus Ceylon zu holen) fiel dann auf seiner Reise von dem Schiffe ins Meer, wurde verschlungen von einem großen Fische, befreite sich selbst, indem er jenen Fisch tötete, und erreichte das Ufer« (in Steins Ausgabe und Übersetzung 4 504).

2) E. Moor a. a. O. Bildererklärung zur Tafel 64.



34. Krischna läßt sich von einer Schlange verschlingen, die er erschaffen hat, um vor seinen Feinden gerettet zu werden.
Nach E. Moor: The Hindu Pantheon, London 1810, Tafel 64.

des gefährdeten Helden. Die Arion- und Jona-Erzählung haben besonders enge Berührung darin, daß sie beide uns die Schiffer zunächst in Beratung über das Schicksal ihres Fahrgastes vor Augen stellen[1].

Die Erzählungen von Herakles und von Jona stimmen dagegen darin überein, daß in beiden ein Seesturm die Erzählung beginnt, und daß bei beiden die Rettung von einem Meertiere vollzogen wird, das den Helden verschlingt, wie dies auch in der Arion-Sage die ursprüngliche Form der Rettung gewesen sein wird.

Noch größer ist die Ähnlichkeit des Jona-Abenteuers mit mehreren der indischen Erzählungen. Hier haben wir den Sturm, der das Schiff zu zerbrechen droht[2], die Schiffer, die ihren Fahrgast über Bord werfen, und den »großen Fisch«, der ihn verschlingt und wieder ans Land speit. Ja, selbst der Zug, daß die Schiffer das Los werfen, um den an der Verhinderung ihrer Seefahrt Schuldigen zu ermitteln, finden wir in einer indischen Erzählung, in der freilich der rettende Fisch, wie auch sonst in manchen Rettungsgeschichten, durch ein Fahrzeug ersetzt ist. In der buddhistischen Geschichte von dem Kaufmannssohn Mittavindaka aus Benares vermögen die Schiffer, gerade wie in Jona 1, plötzlich nicht, die Fahrt fortzusetzen. Hier »war es kein Sturm, sondern eine andere unbekannte Gewalt, die das Schiff, welches Mittavindaka trug, mitten auf hoher See am Weiterfahren hinderte. Die Schuld lag an Mittavindaka, der dem Verbote seiner Mutter zum Trotz sich auf das gefahrvolle Meer begeben hatte. Nun werden Lose in Gestalt von Brettchen oder Blättchen geworfen, die den See-

---

1) In zwei Wiedergaben der Arion-Sage wird erzählt, daß Arion von den Schiffern über Bord geworfen ist (bei Nicolaos und Severus; vergl. Westermann: Appendix narrationum XI, 2s, S. 363). Das macht die Ähnlichkeit des Abenteuers mit dem des Jona noch größer.

2) Auch den Zug der Jona-Erzählung, daß der Sturm als Strafe eines der auf dem Schiffe Fahrenden anzusehen ist, haben wir in zwei Relationen der Rettungsgeschichten gefunden, in der Koiranos-Erzählung und in dem Nennella-Märchen: daß gerade der Bevorzugte, den der Fisch rettet, dieser Schuldige ist, muß als eine Besonderheit angesehen werden, die, an sich so unnatürlich als möglich, durch den Zusammenhang bedingt ist, in den der hebräische Erzähler das mythische Motiv gestellt hat.

leuten den Urheber des Unglücks verraten sollen. Dreimal kommt das Unglückslos in die Hand des Mittavindaka. Darauf setzen ihn die Schiffer ungefähr mit denselben Worten wie jene, die um Jona waren (»um dieses einen willen sollen nicht viele zu Grunde gehen«) aus, aber auf einem Floße, indes das Schiff unbehindert seine Fahrt fortsetzt[1].«

Auch bei den »Rettungsgeschichten« wie bei den Erzählungen vom Kampfe mit dem Meertiere können wir das Motiv vom verschlungenen Helden von den Küsten des indischen Ozeans über die syrische Küste nach dem mittelländischen Meere verfolgen. Je weiter wir auf dieser Linie nach Norden und Westen vorschreiten, desto mehr verändert sich das Motiv: der verschlingende »große Fisch«, den wir in Indien und noch in Joppe finden, ist in Griechenland zu dem Delphin geworden, der den Gefährdeten auf den Rücken nimmt. Sollen wir in dem allen nicht eine Bestätigung unserer oben (S. 63ff.) aufgestellten Vermutung über die Heimat und die Wege des Mythos vom verschlungenen Helden sehen?

Hier ist wohl die Stelle, mit einem kurzen Worte darauf hinzuweisen, daß die Gegenüberstellung der von uns behandelten Parallelerzählungen den hohen religiösen Wert der Erzählung vom Propheten Jona nicht herabsetzt, sondern recht deutlich ans Licht stellt. Auf dem Boden der Naturreligion erwachsen, enthält die Erzählung vom verschlungenen Helden wohl auch in den außerisraelitischen Völkern hin und her wertvolle ethische Gedanken. In der Arion-Sage z. B. hilft das Motiv dem schönen Glauben zum Ausdruck, daß der Sänger unter dem Schutze seines Gottes steht. Und doch — wie weit steht auch dies hinter dem zurück, was der Israelit aus diesem Sagen-Motiv gemacht hat. Überall, wo wir es bei Indern, Syrern und Griechen finden, tritt uns das bunte Bild einer Welt vor Augen, die von miteinander streitenden Göttern belebt ist: in der hebräischen Sage steht alles unter der ruhigen und sicheren Leitung des einen Gottes, »des Gottes des Himmels, der das Meer und das Festland gemacht hat«. Und wenn sich die griechische Sage bis zu dem Gedanken erhebt, daß die Götter das Unrecht vereiteln

1) E. Hardy: »Jona c. 1 und Jāt. 439« in Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 50, 1896, S. 153.

und rächen, das ihrem Liebling widerfährt: wie weit ist es von hier zu der Vorstellung von Gottes Erbarmen, zu der Jona erzogen wird!

Das Fischsymbol in der christlichen Kirche.

Einen noch wertvolleren religiösen Inhalt hat das Motiv, das uns hier beschäftigt, in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche erhalten.

Seit langem ist die auffallende Tatsache beachtet und besprochen, daß die kirchlichen Schriftsteller, namentlich des vierten Jahrhunderts, Jesus Christus so häufig als den Fisch bezeichnen: »Unser Fisch«[1], »der große Fisch«[2], »der ganz große, reine Fisch aus der Quelle, den sich die heilige Jungfrau gegriffen hat«[3], der »himmlische Fisch«[4], »der Fisch des lebendigen Wassers«[5], der »Fisch, der mit der Angel der Gottheit ergriffen wird und die ganze, wie in einem Meere dahinlebende Menschheit mit seinem eigenen Fleische ernährt«[6], »der in übertragenem

---

1) Sed nos pisciculi secundum *ΙΧΘΥΝ* nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. (Tertullian: De baptismo c. 1.)

2) Hoc egit piscis magnus ex passione sua Christus purgans Mariam, a qua expulit septem daemonia. .... Qui tributum pro se et Petro, et caecato lumen reddidit Paulo, satians ex se ipso in litore discipulos et toti se offerens mundo *ΙΧΘΥΝ*. (Opera Prosperi Aquitanici, Paris 1711, S. 167.)

3) ... *ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς παμμεγεθῆ, καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή.* Grabschrift des Aberkios, abgedruckt z. B. bei Achelis: das Symbol des Fisches. Marburg 1887, S. 17.

4) *ΙΧΘΥΟΣ ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος ἤτορι σεμνῷ χρῆσ(αι).* Anfang der »Pektorios-Inschrift von Autun« (Achelis S. 26f.).

5) Video congregatos ita distincte per accubitus ordinari, et profluis omnes saturari cibis, ut ante oculos Evangelicae benedictionis ubertas, eorumque populorum imago versetur, quos quinque panibus et duobus piscibus panis ipse verus et aquae vivae piscis Christus explevit. (Paulinus von Nola. Epist. 13, § 11.)

6) *Μυρία δὲ αὐτῆς τοὔνομα, ἣ τις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριάγωγον ὁλκάδα φέρει· εἰ δὲ καὶ Πηγὴ αὕτη, οὕτω νοείσθω· πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀενναΐζει· ἕνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιλαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσσῃ διαγινόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφοντα.* Es ist von Maria die Rede. (Persisches Religionsgespräch nach A. Wirth: Aus orientalischen Chroniken, Frankfurt 1894, S. 161, 16.)

Sinne (*τροπικῶς*) Fisch Genannte«[1], »der Fisch, in quo nomine mystice intelligitur Christus«[2], so lesen wir in Bibel-Kommentaren und theologischen Abhandlungen, in Predigten und Grabschriften der alten Kirche. »O Fisch, ... ich sehne mich nach dir, mein Herr und Erlöser«[3], lautet ein inschriftlich erhaltenes, christliches Gebet. Nimmt man die sehr zahlreichen bildlichen Darstellungen eines Fisches auf den Wandbildern der Katakomben, auf Sarkophagen, Gläsern, Lampen und geschnittenen Steinen hinzu, so erhält man einen Eindruck von der außerordentlichen Verbreitung dieses merkwürdigen Symbols[4]. Wie ist es zu erklären?

Schon die Kirchenväter haben diese Frage gestellt und beantwortet. Und ihre Antworten — es sind im wesentlichen vier von einander verschiedene — stehen auch heute noch vielfach in Geltung.

Am bekanntesten und wohl auch noch am verbreitetsten ist die Erklärung, die sich — deutlich ausgesprochen — zuerst bei Optatus von Mileve findet: »... piscis nomen secundum ap-

---

1) »*Τοῦτο δὲ τὸ νόμισμα* (der Stater im Fischmaul, Matth. 17 27) *ἐν μὲν τῇ οἰκίᾳ Ἰησοῦ οὐκ ἦν, ἐν δὲ τῇ θαλάσσῃ ἐτύγχανε, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματι τοῦ θαλασσίου ἰχθύος, ὃν καὶ αὐτὸν οἶμαι εὐεργετούμενον ἀναβεβηκέναι ἐν τῷ Πέτρου ἀγκίστρῳ συνειλημμένον, γενομένου ἁλιέως ἀνθρώπων, ἐν ᾧ ἦν ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς, ἵνα καὶ ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτοῦ ἔχον τὴν εἰκόνα Καίσαρος νόμισμα, καὶ γένηται ἐν οἷς οἱ ἁλιευόμενοι ὑπὸ τῶν μεμαθηκότων ἀνθρώπους ἁλιεύειν.*« (Origenes in Matth. XIII, 10.)

2) Augustin: De civitate Dei XVIII, 23.

3) Grabschrift von Autun. »*ΙΧ(Θ)Υ χειρ(ὲ) ἄραρα, λιλαί(ομαι), δέσποτα Σωτή(ρ).*« So nach dem Abdruck der Grabschrift bei Ferdinand Becker: »Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben«, Breslau 1866, S. 33 ff. Otto: »Das Ichthys-Monument von Autun« (Berlin 1880) liest die betreffende Zeile: »*ἰχθύι χόρταζ' ἄρα, λιλαίω, δέσποτα, σῶτερ.*« Eine Photographie des Monumentes findet sich z. B. in den Mélanges d'Épigraphie ancienne, Paris 1886.

4) Das Material findet man zusammengestellt z. B. bei Pitra: *ΙΧΘΥΣ* sive de pisce allegorico et symbolico (im Spicilegium Solesmense 3 494—544); H. Achelis: Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben, Marburg 1887. Vergl. ferner: Giovanni Battista de Rossi: De christianis monumentis *ΙΧΘΥΝ* exhibentibus (Spic. Solesmeense 3 545 ff.), und Becker: Die Darstellungen Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches, 1866, 2. Auflage 1876.

pellationem graecam in uno nomine per singulas literas turbam sanctorum nominum continet *IXΘYΣ*, quod est latinum: Jesus Christus Dei Filius Salvator[1].« Optatus »will also jeden Buchstaben des Wortes *IXΘYΣ* als Anfangsbuchstaben eines besonderen Wortes gelesen wissen, so daß wir die griechische Formel erhalten: *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ*[2].« Der Zufall, daß dieser Ausdruck der Würde Jesu aus fünf Worten besteht, deren Anfangsbuchstaben das Wort Ichthys ergeben, soll dazu geführt haben, Christus den Fisch zu nennen. Diese Auffassung ist in der Kirche recht alt: Schon Tertullian scheint sie zu kennen[3]. Trotzdem ist sie unbedingt abzulehnen.

Wie entstehen Akrosticha? In der Regel doch wohl so, daß das Wort, dessen Buchstaben den Anfang der aufeinander folgenden Zeilen bilden, das ursprünglich Gegebene ist, aus dem das Gedicht oder die Formel erst entsteht. Wenn Flemming in seinem Gedichte »Ein getreues Herz zu wissen« die Strophen so anfangen läßt, daß die Zusammenstellung der Buchstaben den Namen »Elsgen« ergibt, so ist dieser Name das Prius, die Entstehungsursache des Gedichtes. In unserem Falle aber müßte es, wenn Optatus Recht hätte, gerade umgekehrt sein. Und wollte man das für möglich halten — wie soll man sich erklären, daß ein solches Gebilde des Zufalls und der Spielerei,

---

1) De schism. Donat. III, 2. Vergl. Augustin: De civitate Dei XVIII, 23. Prosper v. Aquitanien: De prom. et praedict Dei II, 39. Die Verwendung der Buchstaben des Wortes Ichthys als Anfangsbuchstaben eines Akrostichons findet sich im 8. Buche der Sibyllinen (217—250). Ferner in den Anfangszeilen der Grabschrift von Autun. Vergl. auch Maximus von Turin (tractatus IV contra paganos): »Iste Jesus Christus . . . in principio erat Verbum apud Deum . . . a Sibylla *IXΘYΣ* graeco nomine, quod significat piscis, operatus est eo quod mundi vel saeculi huius mare ingressurus esset. Nam et litterarum ipsarum graecarum considera ingens mysterium *IXΘYΣ*. *I* iota hoc est Jesus, *X* chi id est Xptos (sic), *Θ* theta Theu, *Y* Yios, *Σ* sigma Soter: quod latine explanatur: Jesus Christus Dei Filius Salvator.«

2) Becker: a. a. O. S. 9.

3) Das schließt Achelis (a. a. O. S. 14 ff.) wohl mit Recht daraus, daß Tertullian in einer lateinischen Schrift Christus nicht piscis, sondern *IXΘYΣ* nennt.

wie es das Fischsymbol nach dieser Erklärung wäre, eine so weite Verbreitung gefunden hat[1]!

Eine andere, gleichfalls sehr alte Erklärung des Symbols — zuletzt wohl von Viktor Schultze (Katakomben, Leipzig 1882, S. 117f.) vertreten — läßt das Fischsymbol durch die allegorische Auslegung einer bestimmten Schriftstelle entstanden sein: der Fisch mit dem Stater (Matth. 17 24ff.) oder der Fisch des Tobias (Tob. 6ff.) oder der Fisch, der als gute Gabe der Schlange gegenüber gestellt wird (Matth. 7 10), oder die Fische in der Speisungsgeschichte (Matth. 14 17ff., 15 34ff.; Mark 6 38ff., 8 7; Lukas 9 13ff.; Joh. 6 9ff.) oder der gebratene Fisch (Joh. 21) sollen nach den Kirchenvätern der Anlaß gewesen sein, Jesus Christus als Fisch zu bezeichnen. Aber schon die Mannigfaltigkeit dieser zur Wahl gestellten Schriftworte erweckt Mißtrauen gegen die Richtigkeit dieser Erklärung. Zudem ist es bei den meisten der angeführten Stellen so fernliegend als nur möglich, in dem dort erwähnten Fische Christus zu sehen. »Am nächsten läge eine solche Auslegung bei dem wundertätigen Fisch des Tobias; hier ist es wenigstens verständlich, wie man zu einer solchen Deutung käme. Um aber von dem Fische, den ein Vater seinem Kinde gibt, das ihn darum bittet, auf Christus zu kommen, ist schon ein komplizierter Gedankengang nötig. Bei dem gebratenen Fische und dem Fische mit dem Stater ist diese Auslegung kaum verständlich. Es kommt hinzu, daß alle diese Fische keineswegs traditionell auf Christus gedeutet werden, vielmehr häufig eine andere Auslegung erfahren. So findet z. B. Origenes in dem Fisch mit dem Stater, in dem er noch eben Christus verkörpert sah, gleich darauf den Geizigen charakterisiert. Die gewöhnliche Auslegung bei den Kirchenvätern ist die, daß dies Stephanus sei, der erste Märtyrer[2].«

Aus alledem erkennt man deutlich, daß man die Bibel-

---

1) Gegen Oldenberg: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, LIX, 1905, 625ff. Vergleiche auch Usener: Die Sintfluthsagen S. 224: »Eine bildliche vorstellung, die durch jahrhunderte den alten Christen wichtig war, sollte durch bloße spielerei entstanden sein und dann sofort allen eingeleuchet haben?« Ihm stimmt Albrecht Dieterich zu: Archiv für Religionswissenschaft, VIII, 1906. S. 506.

2) Vergl. Hans Achelis: Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben, Marburg 1887, S. 48f.

stellen, die von einem Fische sprechen, erst nachträglich auf Christus gedeutet hat, als das Symbol des Fisches bereits geläufig war, und daß nicht etwa umgekehrt das Symbol des Fisches aus einer dieser Stellen erschlossen ist.

Eine dritte Art der Erklärung bedarf nur einer kurzen Erwähnung, da sie in der alten Kirche überaus selten ist und heute nirgends mehr begegnet, und da ihre Unhaltbarkeit ohne weiteres einleuchtet. Sie sucht eine bestimmte Eigenschaft, die den Fisch von anderen Lebewesen unterscheidet, aufzuweisen, durch die er sich zum Bilde Christi als besonders geeignet dargeboten hätte. So meint z. B. Augustin, die Eigentümlichkeit des Fisches, im Wasser zu leben, habe das Fisch-Symbol entstehen lassen; denn Christus konnte ». . in huius mortalitatis abysso velut in aquarum profunditate vivus, hoc est, sine peccato esse.« (Augustin: De civitate Dei XVIII, 23.)

Dieser Erklärung verwandt ist endlich eine vierte, gleichfalls schon in der alten Kirche vertretene. Danach soll ein bestimmtes Erlebnis Jesu darauf geführt haben, ihn den Fisch zu nennen. Die einzige in diesem Sinne etwa in Betracht kommende Szene aus dem Leben Jesu ist die Taufe Jesu im Jordan. Achelis hält diese für den eigentlichen Ausgangspunkt der Symbolik und sucht deshalb nach Anspielungen auf die Taufe, wo sie im Zusammenhang mit dem Bilde des Fisches irgend zu finden sind. Er meint nämlich unter gleichzeitigem Hinweis auf das Akrostichon: »Daß Christi Gottessohnschaft in der Jordantaufe ihren Grund hat (eine Anschauung, der man in der alten Kirche häufiger begegnet), konnte kaum einen treffenderen sinnbildlichen Ausdruck finden als dadurch, daß die Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱός zusammen mit dem von σωτήρ, den Namen des Fisches, dieses Wassertieres κατ᾽ ἐξοχήν, bildeten.« Indessen, da muß man nun doch fragen: spielte denn bei Jesu Taufe ein Fisch eine Rolle? Ist es natürlich oder auch nur naheliegend, einen Getauften schlechtweg »den Fisch« zu nennen? Ja, wenn in der Taufgeschichte selbst etwa in der Stimme vom Himmel dieser bildliche Ausdruck gebraucht wäre! Aber das ist ja nicht der Fall. So hat denn auch von den alten Schriftstellern nur ein einziger die Taufe im Jordan mit deutlichen Worten zur Erklärung des Fischsymboles herangezogen, und auch dieser nur neben anderen Erklärungs-

versuchen. Chrysologus sagt zu Luc. 11 11: »Erat et piscis Christus, Jordanis levatus ex alveo[1].«

Alle diese Erklärungen verraten nur, daß den Kirchenschriftstellern selbst der symbolische Gebrauch der Bezeichnung »Fisch« ein Problem war, daß also keiner von ihnen diese Bezeichnung geprägt hat, sondern daß sie von ihnen allen schon als etwas Fremdes, Unverstandenes übernommen worden ist[2].

Dann aber ergibt sich die unabweisbare Folgerung, in

1) Sermo 55. Von neueren Erklärungsversuchen mag endlich noch erwähnt werden, was Adolf Harnack (Theol. Literaturztg. 1882, Sp. 373f. in einer Besprechung von Vikt. Schultze, die Katakomben) sagt:

»Da der Fisch auch in einer jüdischen Katakombe und zwar auf einem Korbe liegend und neben Brotkörben nachgewiesen ist, und da an eine mechanische Nachahmung christlicher Symbole hier schwerlich gedacht werden kann, so ist es vielleicht möglich, daß Brot und Fisch ursprünglich die Bezeichnung einer asketischen Lebensweise, d. h. der unschuldigen Speise sind (so haben z. B. die Marcioniten kein Fleisch, wohl aber Fische genossen; ähnliches ist auch sonst bekannt). Die Figur ist dann zum Symbole geworden, und sobald man dem Brote die Beziehung zum Abendmahl im Sinne des *φάρμακον ἀθανασίας* gab, war der Fisch in diese Symbolik mit hineingezogen.« Gegen diese Erklärung dürfte vor allem einzuwenden sein, daß ihre Voraussetzung von Harnack selbst nur als »vielleicht möglich« angesehen wird. Sodann wird es schwerlich viele Zustimmung finden, daß ein Mißverständnis zu einem so verbreiteten Symbol geführt haben soll.

2) Vergl. was O. Franke (bei Pischel: Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, Sitzungsberichte der königl. preuß. Akad. d. Wiss. 1905, S. 23) über das Fischsymbol in buddhistischen Tempeln in China nach dem Werke Peï shi chi yen zu berichten weiß: »Ein Laie fragte den (buddhistischen) Ältesten aus Indien: Warum ist in den Wohnungen (d. h. Klöstern) der Buddhapriester ein hölzerner Fisch aufgehängt? Der antwortete: Man tut das, um die Menge zu mahnen. Der Laie sagte: Was hat es aber für einen Grund, daß man dazu durchaus einen Fisch schnitzen muß? Darauf konnte der Älteste nicht antworten. Da sandte man einen Buddhapriester aus, um den Meister Wupien vom Karneolberge (?) zu fragen. Der Meister sagte: Der Fisch schließt niemals, weder bei Tage noch bei Nacht die Augen. So werden auch die, die ihren Lebenswandel zu erneuern wünschen, bei Tage und bei Nacht ihres Lagers vergessen, bis sie den Pfad (der Vollkommenheit, tao) erreichen.« Wie diese — zweifellos irrige — Erklärung des Meisters Wupien sind auch die Erklärungsversuche der alten Kirchenväter zu beurteilen: die Frage, die das nicht mehr verstandene Symbol »den Laien« aufgab, hat sie hervorgebracht.

außerchristlichen, vorchristlichen Religionsanschauungen nach dem Ursprung unseres Symbols zu suchen. Es muß vor Jesus Christus den Glauben an einen »Fisch« gegeben haben, der sich den jungen, christlichen Gemeinden als Sinnbild ihres Heilands darbot. Für diese wohl zuerst von Usener (Sinthfluthsagen S. 224) bewiesene These darf man als positiven Beweisgrund eine Bemerkung des Clemens Alexandrinus anführen, in der er von den Siegelringen der Christen spricht: er verbietet hier den Christen eine Anzahl von Ringsteinen, wie sie zu seiner Zeit üblich waren, nämlich solche, auf denen Köpfe von Göttern, ein Schwert, ein Bogen, ein Becher und Bilder von männlichen und weiblichen Geliebten abgebildet seien. Dagegen sind seiner Meinung nach nicht zu beanstanden die Ringsteine mit dem Bilde einer Taube, eines Fisches, eines Segelschiffes und einer Leier[1]. Es ist nach dem ganzen Wortlaute der Stelle deutlich, daß hier aus lauter vorchristlichen Symbolen eine Auswahl getroffen wird. Dann aber haben wir hier den Beweis, daß man den Fisch als glückbringendes Symbol nicht erst in der Christenheit geschaffen, sondern hier übernommen und auf Jesus Christus übertragen hat.

Welcher Art nun der wunderbare Fisch gewesen ist, der so wertvollem Inhalt die Form geben durfte, läßt sich aus den literarischen Anspielungen und den Grabschriften der alten Christenheit, die das Symbol enthalten, ziemlich deutlich erkennen.

Wo man die Buchstaben des Wortes Ichthys als Anfangsbuchstaben einer Wortreihe gedeutet hat, da hat man (vielleicht mit einer einzigen Ausnahme)[2] überall das Σ am Schluß als den Anfangs-

---

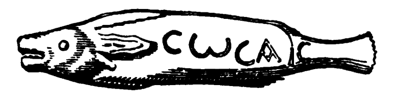
1) *»Αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική, ᾗ κέχρηται Πολυκράτης, ἢ ἄγκυρα ναυτική, ἣν Σέλευκος ἐνεχαράττετο τῇ γλυφῇ· κἂν ἁλιεύων τις ᾖ, ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων· οὐ γὰρ εἰδώλων πρόσωπα ἐναποτυπωτέον, οἷς καὶ τὸ προσέχειν ἀπείρηται, οὐδὲ μὴν ξίφος ἢ τόξον τοῖς εἰρήνην διώκουσιν ἢ κύπελλα τοῖς σωφρονοῦσιν· πολλοὶ δὲ τῶν ἀκολάστων γεγλυμμένους ἔχουσι τοὺς ἐρωμένους ἢ τὰς ἑταίρας, ὡς μηδὲ ἐθελήσασιν αὐτοῖς λήθην ποτὲ ἐγγενέσθαι δυνηθῆναι τῶν ἐρωτικῶν παθημάτων διὰ τὴν ἐνδελεχῆ τῆς ἀκολασίας ὑπόμνησιν.«* Clemens Alexandrinus Paedagogos III, 11.

2) Im 8. Buche der Sibyllinen erhält man, wenn man die Anfangsbuchstaben der Verse 217—250 aneinanderreiht, die Worte *Ἰησοῦς Χρειστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός*. Vielleicht haben wir in **σταυρός** eine

buchstaben von *σωτήρ* verstanden. In der bereits erwähnten Grabschrift von Autun scheint der Ausruf *σωτήρ* unmittelbar mit *ἰχθύς* zu korrespondieren. Auf einer Gemme lesen wir zwischen zwei Fischbildern die Inschrift:

IX
ΣΩΤΗΡ
ΘΥ

Und ein altes Amulett aus Bronze zeigt die Gestalt eines Fisches, der die Aufschrift *ΣΩΣΑΙΣ* trägt (Abb. 35)[1].



35. Amulett aus Bronze; nach Becker a. a. O. S. 96.

Sicherlich Beweis genug, daß es die Gestalt eines rettenden Fisches war, der zum Bilde Jesu Christi wurde.

Daß man dieses Bild so häufig auf Grabinschriften findet, zeigt, daß man dabei genauer an Christus als den Retter vom Tode, den Retter zum ewigen Leben gedacht hat. Ein im Jahre 1841 auf dem Mons Vaticanus gefundenes Monument zeigt über zwei Fischen[2] und einem Anker die Inschrift: *ΙΧΘΥΣ· ΖΩΝΤΩΝ*. In der mehrfach genannten Grabschrift von Autun folgt der Anrufung des Fisches die Bitte um das Glück, schauen zu dürfen »das Licht der Gestorbenen«. Die Inschrift eines griechischen Grabmals aus Thessalonich schließt: »den

andere, damals in Umlauf befindliche Deutung des letzten Buchstabens von Ichthys (vergl. Achelis a. a. O. S. 20).

1) Eine in Modena gefundene Inschrift lautet: *ΙΧΘΥΣΩΤήρ*, und eine Inschrift in der Krypta des Cornelius in S. Callisto wird von de Rossi zu *ΙΧΘΥΣ ΑΛΙΦθόρων σωτήρ* ergänzt. Vergl. Heuser bei Kraus: Real-Enc. der christl. Altert. I, 519.

2) Die sehr häufige Verdoppelung des Fischbildes geschieht wohl nur der Symmetrie halber. Vielleicht auch, um die Christen dem Bilde ihres Heilands entsprechend als »Fische« zu bezeichnen, wie es Tertullian (de baptism. Cap. 1) tut: »Nos pisciculi secundum *ΙΧΘΥΝ* nostrum in aqua nascimur.« Schwerlich trifft die von Jeremias (das Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 22, Anm. 1) aufgestellte Vermutung das Richtige: »Die Christen haben vielleicht unter dem Einfluß orientalischer Gepflogenheit, die Zeitalter nach der Präzession zu charakterisieren, die neu angebrochene Ära mit den Fischen symbolisiert, um sie vom jüdischen Widderzeitalter zu unterscheiden.«

süßesten Eltern zur Ruhestätte bis zur Auferstehung«; darunter befindet sich das Bild eines Fisches. Und in einer Homilie des Severianus über die Speisungsgeschichte finden wir den merkwürdigen Satz: »Si enim Christus non esset piscis, nunquam a mortuis surrexisset.«

Wir gelangen also zu dem Schlusse, daß es in der Welt religiöser Vorstellungen, in die das Christentum eingetreten ist, den Glauben an einen wunderbaren Fisch, der vom Tode errettet, gegeben haben muß.

Ebendiesem Glauben sind wir nun soeben in vielen Mythen und Märchen begegnet. Dort errettete ein Fisch die im Meere versinkende Sonne (mythisch gesprochen: den im Meere ertrunkenen Sonnengott) zum neuen Leben. Es mußte überaus nahe liegen und ist gewiß schon vorchristlicher Glaube gewesen, von dem Fische, der den Sonnengott, den Seelengeleiter, aus der Tiefe rettet, auch die Rettung der Gestorbenen zu erwarten. So wird das christliche Fischsymbol im letzten Grunde von derselben mythischen Gestalt herstammen, der wir in dem »großen Fische« der indischen Märchen und des Jona-Buches auf der einen, in dem Delphin des Arion und dem *κῆτος* des Herakles auf der anderen Seite begegnet sind[1].

---

1) Man vergleiche noch die seltsame Gemme bei Becker a. a. O. S. 84: ein riesiger Fisch mit offenem Maule, der ein von drei Menschen und zwei Vögeln besetztes Schiff auf dem Rücken trägt, landet an einer Küste, auf der (durch Überschrift gekennzeichnet) Petrus vor Jesus kniet. Bedeutet das die Landung der Seelen im Jenseits? — Häufig findet sich der Gedanke, daß der Fisch die Rettung vom Tode dadurch vollbringt, daß er sein Fleisch essen läßt. Vergl. z. B. die Grabschrift des Pektorius in Autun: »*Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδέα λάμβανε (βρῶσιν) Ἔσθιε π(ε)ινάων ΙΧ(Θ)ΥΝ ἔχων παλάμαις*«. »Empfange honigsüße Speise des Retters der Heiligen; iß hungernd den Fisch, den du in den Händen hältst.« In der Grabschrift des Aberkios von Hieropolis heißt es: »*Πίστις πάντη δὲ προῆγε, καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ΙΧΘΥΝ ἀπὸ πηγῆς παμμεγέθη, καθαρόν, ὅν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή· καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς, οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.*« »Glaube aber ging allenthalben voran und bot als Speise allenthalben den Fisch vom Quell, den ganz großen, reinen, den die heilige Jungfrau sich gegriffen hat. Und diesen gab er allezeit den Freunden zu essen mit heilbringendem Weine, den Trank reichend zugleich mit dem Brote.« Es könnte sein, daß diese Vorstellung vom

Wenn dieser Schluß berechtigt ist, so ist die viel erwogene Frage, wo und von wem das Fischsymbol zuerst in die Formensprache des Christentums eingeführt ist, von ziemlich geringer Bedeutung: es taucht etwa gleichzeitig auf in Karthago (Tertullian), in Alexandrien (Clemens und Origenes) und in Phrygien (Inschrift des Aberkios). Das entspricht durchaus dem, was wir nach unsern bisherigen Untersuchungen erwarten müssen; denn auch die Erzählungen von der Rettung des Sonnengottes durch den wunderbaren Fisch haben wir ja an allen Küsten des Mittelmeeres angetroffen. Daß das Fischsymbol von den griechischen Schriftstellern auf griechischem Sprachgebiete an-

Essen des Fisches im christlichen Abendmahle ihren Grund hat: bezeichnete man einmal Christus als »den Fisch«, so lag es nicht zu fern, das Abendmahl als ein Fischessen zu bezeichnen. Indessen, es ist nicht unmöglich, ja wahrscheinlich, daß auch das Verzehren des rettenden Fisches bereits eine vorchristliche Vorstellung ist. An mehreren Stellen ist uns in den oben behandelten Erzählungen der Zug begegnet, daß der vom Fische Verschlungene vom Fleische des Fisches ißt (vergl. z. B. S. 41). In einer indischen Erzählung (Avadānaśataka ed. Speyer p. 168ff.) lesen wir folgendes: »Als vor alten Zeiten in Benares der fromme und gerechte König Padmaka herrschte, befiel seine Untertanen die Gelbsucht. Nachdem die Ärzte alle Mittel vergeblich versucht hatten, erklärten sie schließlich, nur ein Rohitafisch könne Hilfe bringen. Trotz alles Suchens fand sich kein Rohita. Da beschloß der König, sich für sein Volk zu opfern. Er übergab die Herrschaft seinem ältesten Sohne, stieg auf die Zinne seines Palastes, beteuerte, daß er sein Leben um seiner Untertanen willen aufgebe, und stürzte sich hinab mit dem Wunsche, in der nächsten Geburt als Rohitafisch wiedergeboren zu werden. Da die Beteuerung der Wahrheit entsprach, ging sein Wunsch in Erfüllung. Er wurde sofort auf dem Sande des Flusses als großer Rohitafisch wiedergeboren. Die Gottheiten verbreiteten die Kunde davon im ganzen Reiche. Das Volk strömte herbei und schnitt mit Messern das Fleisch des Fisches ab, was diesen nicht hinderte, trotz der Schmerzen sehr glücklich zu sein, da seine Untertanen geheilt wurden. Er gab sich ihnen zu erkennen und bekehrte sie zum Buddhismus.« (Pischel: Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905, S. 511f.) Zu vergleichen ist auch die merkwürdige Vorstellung der jüdischen Apokalyptik, daß die Seligen das Fleisch des getöteten Leviathan zu essen bekommen (IV. Esra 6 52). Die altchristlichen Grabgemälde, die eine Tischgesellschaft beim Verzehren von Fischen zeigen, stellen doch wohl auch das Mahl der Seligen dar. (Vergl. die Abbildungen bei Becker a. a. O. S. 115ff.)

geeignet ist, geht daraus hervor, daß die Erklärungsversuche fast sämtlich an das griechische Wort für Fisch *ΙΧΘΥΣ* geknüpft sind[1].

Trotzdem haben wir die eigentliche Heimat des Fischsymbols kaum in der griechischen Welt zu suchen. Pischel hat in seinem mehrfach erwähnten Akademieberichte eine große Zahl von »symbolischen Fischen« zusammengestellt, die in der indischen Literatur erwähnt werden oder in indischen Heiligtümern, z. B. im Grabe des Buddha, bis auf uns erhalten sind, und die als Darstellung eines vom Tode errettenden Gottes erscheinen.

Besonders wichtig scheint mir unter dem von Pischel mitgeteilten Material zu sein, was er von der Viṣṇu-Verehrung am zwölften Tage des Monats Mārgastras, dem ersten Monate des indischen Jahres, zu berichten weiß. »Nach verschiedenen Zeremonien werden vor Viṣṇu vier Krüge hingestellt, die voll Wasser, bekränzt, mit Sesamkörnern angefüllt und aus Gold sind. Diese vier Krüge stellen die vier Meere dar. In ihrer Mitte wird eine schöne, mit Tüchern gepolsterte Bank aufgestellt, ferner eine Schale aus Gold oder Silber oder Kupfer oder Holz. Nachdem diese mit Wasser angefüllt worden ist, wird Viṣṇu in Gestalt eines goldenen Fisches hineingelegt, in voller Gestalt, mit allem Schmuck geschmückt, mit Darbringungen verschiedener Art geehrt und mit den Worten angeredet: »Wie Du, o Gott, in Gestalt eines Fisches die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich, o Kuśava.« Die Krüge werden den vier Priestern des Ṛg-, Sāma-, Yajūr- und Atharvaveda, der goldene Fisch dem Lehrer des das Gelübde Vollziehenden geschenkt[2].« Das Gebet, das hier an Viṣṇu gerichtet wird, enthält in indischer Fassung den Gedanken, von dem wir soeben vermutet haben, daß er den Fisch, den Retter des Sonnengottes, zum Retter der Seelen aus dem Tode gemacht hat: »Wie du die in der Unterwelt befindliche Sonne gerettet hast, so rette auch

---

1) Achelis: S. 47. Bei Tertullian findet sich das griechische Wort in einer lateinischen Schrift.

2) Pischel a. a. O. S. 519, nach dem Varāpurāṇa 39 34 ff., vergl. unsere Abbildung 11 auf S. 77.

mich!« Das wird der älteste Gedanke, der Ursprung des christlichen Fischsymboles, gewesen sein.

Wiederum sind wir unwillkürlich den Weg gegangen, den wir bei der Frage nach dem Ursprung der von uns behandelten Erzählungen nun schon zweimal gehen mußten. Sollte darin nicht eine Bestätigung unserer These liegen, daß die Heimat des gesamten hier behandelten Vorstellungsschatzes an den Küsten und auf den Inseln der Meere des südlichen Asiens zu suchen ist[1]?

III. Der Fisch als Unterwelt.

Zu wiederholten Malen hat unsere Untersuchung, namentlich in ihrem letzten Teile, die Vorstellungen der Völker vom Geschick der Gestorbenen, von Unterwelt und Totenreich, berührt.

1) In Nr. 7 der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, Jahrgang 1904, schreibt Gustav Frank (S. 208): »Wer aber die zahlreichen assyrisch-babylonischen Gemmen kennt, die das Sinnbild des Fisches tragen, dem unterliegt es keinem Zweifel, daß irgendwie diese altorientalische Symbolik auch auf die starke Verbreitung und Beliebtheit des *ἰχϑύς*-Symbols von Einfluß gewesen ist, und daß von hieraus die Linien zu Joh. 6 und 21 zu ziehen sind, um zu einer befriedigenden Deutung zu gelangen.« Ferner hat man wiederholt an die Heilighaltung der Fische in Syrien erinnert: »Nicht weit von dem Heiligtume (einem Tempel in Hierapolis in Syrien) befindet sich auch ein See, in dem viele heilige Fische von verschiedener Art gehalten werden. Es sind darunter einige sehr große. Diese haben Namen und kommen, wenn man sie ruft. Als ich dort war, befand sich ein mit Gold geschmückter (*χρυσοφορέων*) unter ihnen: auf seiner Flosse war etwas von Gold Gemachtes (*ποίημα χρύσεον*)« (Lucian: *Περὶ τῆς Συρίης ϑεοῦ*, 45). Vergleiche die oben (S. 103, Anm. 1) erwähnte Sage vom Ursprung der Derketo-Vermehrung, wonach Derketo von den »Söhnen des großen Fisches« gerettet wird. Wie bei den Sagen und Mythen vom Kampfe mit dem verschlingenden Ungeheuer lassen sich also — so scheint es — auch bei dem Fisch-Symbol Spuren einer Wanderung von den indischen Küsten durch Vorderasien bis nach Syrien erkennen. — Zu Joh. 21 1—14, das in diesen Zusammenhang nicht gehört, vergleiche meinen Aufsatz »der echte Markusschluß« (15. Bericht des Verbandes ehemaliger Mitglieder des Klosters Naumburg am Queis. Winter-Semester 1906/7.)

Wir stehen damit vor der wichtigsten und eindrucksvollsten Ausprägung, die das Verschlingungsmotiv in der Mythologie gefunden hat: das Bild eines furchtbaren Rachens, schrecklicher Zähne, die den Gestorbenen drohen, hat die Phantasie durch die Jahrtausende geängstigt; noch heute sehen wir es an manchem mittelalterlichen Kirchenportale, und selbst in unserem evangelischen Gesangbuche ist es bis heute lebendig geblieben:

»Du springst in Todes Rachen,
Mich frei und los zu machen
Von solchem Ungeheuer.
Mein Sterben nimmst du abe,
Vergräbst es in dem Grabe,
O, unerhörtes Liebesfeuer![1]«

Wie ist dieses Bild zu erklären? Wenn wir diese Frage beantworten wollen, müssen wir zunächst zwei ihrer Bedeutung und Herkunft nach verschiedene Arten von Todesungeheuern und Unterweltstieren voneinander unterscheiden: einmal diejenigen, die verzehrend und zerfleischend als Vertilger der Leichen gedacht werden, und andererseits diejenigen, die ihre Beute hinunterschlingen, ohne sie zu zerreißen.

Das Todesungeheuer, ein mythisches Bild des Grabes.

In der griechischen Volksanschauung gab es das Bild eines »Hadesdämon« mit Namen Eurynomos »von einer Farbe zwischen dunkelblau und schwarz, wie die Fliegen aussehen, die sich ans Fleisch setzen; er zeigt die Zähne und sitzt auf einem Geierbalg«. Man sagte von ihm, »er fresse das Fleisch der Toten ringsherum ab und lasse nur die Knochen übrig«[2]. Mit Recht sagt Dieterich in seiner Nekyia (S. 48), daß hier der Ursprung der mytho-

---

1) Paul Gerhard: »O Welt, sieh hier dein Leben«.

2) Albrecht Dieterich (Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse, Leipzig 1899, S. 46 ff.) nach Pausanias X, 28 7: »*δαίμονα εἶναι τῶν ἐν Ἅιδου φασὶν οἱ Δελφῶν ἐξηγηταὶ τὸν Εὐρύνομον καὶ ὡς τὰς σάρκας περιεσθίει τῶν νεκρῶν μόνα σφίσιν ἀπολείπων τὰ ὀστᾶ. — κυανοῦ τὴν χρόαν μεταξύ ἐστι καὶ μέλανος, ὁποῖαι καὶ τῶν μυιῶν εἰσιν αἱ πρὸς τὰ κρέα προσιζάνουσαι, τοὺς δὲ ὀδόντας φαίνει, καθεζομένῳ δὲ ὑπέστρωταί οἱ δέρμα γυπός.*«

logischen Gestalt des »Fressers der Unterwelt« besonders deutlich hervortrete: es ist das Grab, das die Leichen frißt, »d. i. verwesen macht, und nur die Knochen übrig läßt«.

Ganz ebenso ist nach Dieterich z. B. der Kerberos der Griechen, der *κύων Ἀίδου*, zu verstehen: Wenn er bei Hesiod das Beiwort *ὠμηστής* führt[1], wenn von ihm einmal gesagt wird, daß er den, der aus dem Hades hinauswill, auffrißt[2], wenn an anderen Stellen das Zerfleischtwerden durch den Kerberos als Strafe bestimmter Frevler erscheint[3], so läßt dies alles in ihm die Fleisch verzehrende Grabestiefe, die mythische Personifikation der Verwesung erkennen, wie es denn in einer späten Schrift ausdrücklich heißt: »Cerberus terra est et consumptrix omnium corporum[4]«, oder an anderer Stelle: »Cerberus dicitur quasi *κρεοβόρος*, id est carnem vorans[5]«.

Ähnlich mag es vielleicht zu verstehen sein, wenn der Inder zu den Âdityas betet: »Schützt uns, ihr Götter, daß der Wolf uns nicht verschlingt, daß wir nicht in die Grube fallen[6]«, oder wenn es in einem alten ägyptischen Gebete heißt: »O Herr, rette den Osiris (d. i. den Toten) von dem Gotte, der die Herzen verschlingt und sich von Leichen nährt«, und wenn in einem orphischen Hymnus später Zeit Hekate angerufen wird *καρδιόδαιτε, αἱμοπότι*, und dabei steht, »die du deine Mahlzeiten in den Gräbern hast«, und außerdem das Epitheton *σαρκοφάγος*[7]. »Wir haben,« so dürfen wir im Hinblick auf dieses Beiwort mit Dieterich sagen, »in unserem Sarkophag und Sarg ein Rudiment urältester, griechischer, mythischer Anschauung.« Diese mythische Anschauung hat noch der junge Schiller nachempfunden, wenn er in der »Elegie auf den Tod eines Jünglings« den »Gott der Grüfte« an schrecklichem Mahle sitzen sieht: »Zieht denn hin, ihr schwarzen, stummen Träger! Tischt auch den dem großen Würger auf!«, und wenn er die Auferstehung

1) Hesiod: Theog. 311.
2) Hesiod: Theog. 769ff.: »ἐσθίει ὅν κε λάβῃσι πυλέων ἔκτοσθεν ἰόντα.«
3) Vergl. Dieterich a. a. O. S. 49f.
4) Servius zu Verg. Aen. VI, 395.
5) Dieterich a. a. O. S. 50, Anm. 1.
6) Vergl. Oldenberg: Rel. des Veda S. 539.
7) Vergl. Dieterich a. a. O. S. 52f.

in schrecklichem und häßlichem Bilde so umschreibt: »Dann werden ihren Raub die Grüfte wiederkäuen[1]!«

Das Meer als Totenreich.

Neben dieser mythischen Betrachtung der Unterwelt, wonach sie als Personifikation des Grabes oder der verzehrenden Verwesung gedacht wird, gibt es nun aber eine Reihe von Unterweltsungeheuern, die andersartigen Ursprungs sein müssen. Sie werden nicht gedacht, wie sie mit furchtbaren Zähnen die einzelnen Leichen zerfleischen, so daß nur die Knochen übrig bleiben, sondern in viel riesigeren Dimensionen, so daß ganze Scharen unversehrt in den schwarzen Schlund hinabtauchen. Wenn der Hades gelegentlich angerufen wird: *πάμφαγε καὶ ἀκόρεστε*[2], wenn es von der skandinavischen Todesgöttin Hel heißt:

»Diu daz abgrunde
begenit mit ir munde
unde den Himmel zuo der erden[3]«,

so ist dies sicherlich keine Verkörperung des verzehrenden Grabes, sondern der mythische Ausdruck für eine kosmische Größe.

---

1) Zu vergleichen ist die alttestamentliche Bezeichnung der Unterwelt als בור (»Grube« = Grab) Ψ 28_{1}; 30_{4}; 88_{5}; Jes 38_{18}; Jes 14_{15} (vergleiche 14_{11}: »Unter dir ist Verwesung hingebreitet, deine Decke ist Gewürm«); Ezechiel 32_{23} (vergleiche $32_{24.\,27}$: Die Unterwelt wird hier als ein großer Friedhof gedacht). — Wenn im babylonischen Mythos von Istars Hadesfahrt »geschildert wird, wie sie mit Krankheit an den Augen, mit Krankheit an den Händen, mit Krankheit an den Füßen, mit Krankheit am Herzen, mit Krankheit am Kopfe geschlagen wird, so soll auch damit wohl geschildert werden, wie ..... alles Leibliche der Verwesung anheim fallen muß« (Alfred Jeremias: Hölle und Paradies bei den Babyloniern, S. 8). Unter den in Teil I behandelten Erzählungen vergleiche das englische Märchen von dem Ungeheuer, »das die häßliche Gewohnheit hatte, nachts auf den benachbarten Kirchhof zu gehen, mit seinen Klauen die Gräber aufzugraben und die Neubegrabenen zu verschlingen« (oben S. 27f.).

2) Evangelium Nicodemi, XX.

3) Zitiert nach Tylor: Die Anfänge der Kultur, deutsche Ausgabe, Bd. I, S. 341.

Das Gleiche gilt von *der alttestamentlichen Scheol*: »Wir wollen sie wie Scheol *lebendig verschlingen*«, heißt es in den Proverbien (1 12)[1], »darum hat Scheol ihren Schlund[2] aufgesperrt und ihr Maul unermeßlich weit aufgerissen, daß hinabfahren Jerusalems Pracht und Gewoge und Gebrause, und was darin fröhlich ist«, sagt Jesaia (5 14), und Habakuk spricht von einem Menschen, der »wie Scheol seinen Schlund aufsperrt und an Unersättlichkeit dem Tode gleicht« (Hab 2 5). Wie haben wir über Herkunft und Bedeutung dieser Allverschlinger, denen wir in so vielen Mythologien begegnen, zu urteilen?

Dafür gibt uns das Alte Testament einen deutlichen Fingerzeig: In dem Psalm, der dem zweiten Kapitel des Jona-Buches eingefügt ist, lesen wir: »Aus dem *Schoße der Scheol* schrie ich um Hilfe.... Die *Tiefe im Herzen des Meeres*, der Strom umfing mich«[3] (Jon 2 4). Hier werden einander gleichgesetzt *das verschlingende Ungeheuer der Unterwelt* (in dessen Leib der von schwerer Krankheit Genesene, dessen Gebet uns als Einlage im Buche Jona erhalten ist[4], bereits gewesen zu sein glaubt) und die unterste *Tiefe des Meeres*. Diese Gleichung — in einem Volke, das seine Toten *beerdigte*, auf den ersten Blick so merkwürdig als nur möglich — begegnet nun nicht allein an dieser Stelle des Alten Testamentes. Im 69. Psalm beklagt, wie im Gebet des Jona, ein Schwerkranker sein Leiden. Auch er glaubt sein Leben bereits der Unterwelt preisgegeben. Dies aber drückt er so aus: »Ich versinke im unergründlich tiefen *Schlamme*:

---

1) Vergl. 27 20. 30 16.

2) נפשה.

3) וישליכני, »welches kein Anfang, sondern eine Fortsetzung ist«, (Wellhausen) wäre nur möglich, wenn der Inhalt von V. 3 dem von V. 4 voranginge: »als du meine Stimme hörtest, da warfst du mich in den Strudel«. Das wäre aber sinnlos. Dazu kommt, daß der Vers metrisch überfüllt ist. Das Wort wird eingeschoben sein, nachdem man das Lied dem Jona-Buche eingefügt hatte, um zu betonen, daß Jahwe der Urheber des Sturzes in die Tiefe war.

4) Vergl. zu dieser Auffassung des Liedes: Gunkel, Ausgewählte Psalmen [2], S. 272 ff. Wie es zu erklären ist, daß im Alten Testament *Kranke* sich so häufig als bereits *gestorben* bezeichnen, hoffe ich in anderem Zusammenhange zu erörtern.

ich bin in Wassertiefen geraten, die Flut hat mich überströmt« (V. 2; vergl. V. 15 und 16)[1]. Diese Verse hat ein mittelalterlicher Künstler in einer Initiale des Psalmes (ganz im Sinne der alttestamentlichen Vorstellung von der verschlingenden Scheol) so illustriert, daß der aus den Wellen des Meeres



36. Initiale des 69. Psalmes aus dem im zwölften Jahrhundert in Nordfrankreich oder England geschriebenen Albanipsalter in Hildesheim.

emporschauende Beter zur Hälfte von einem Ungeheuer verschlungen erscheint (Abb. 36). Meer, Totenreich, verschlingendes Ungeheuer treten uns hier also als einander gleichwertige Ausdrücke entgegen.

Das Gleiche läßt sich in der griechischen Mythologie beobachten: »Aus dem Meere kommt der Tod und holt den greisen Odysseus:

θάνατος δέ τοι ἐξ ἁλὸς αὐτῷ
ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνῃ
γήρᾳ ὕπο λιπαρῷ ἀρημένον (Od. XI, 134ff.).«

Und in der Skylla und Charybdis haben wir verschlingende

1) Vergl. auch Psalm $18_{5.\,16}$, Psalm $88_{10f.\,18}$, Hiob 26_{5}, Amos 9_{3}.

Ungeheuer, die die »Schrecken des Meeres« vergegenständlichen und zugleich »in den Bereich der Unterweltsdämonen gehören[1]«.

Nun verstehen wir, wie es kommt, daß bei der Verwendung, die das Fischsymbol in der christlichen Kirche gefunden hat, so vielfach Rettung aus dem Meere und Rettung aus dem Totenreiche als gleichartige Vorstellungen erscheinen: Si enim Christus non esset piscis, nunquam a mortuis surrexisset (vergl. oben S. 152). Dieser merkwürdige Satz gewinnt sofort Sinn, wenn man sich das Meer als Totenreich dachte: dann freilich mußte dem, der im Tode lebendig bleiben sollte, etwas wie Fischnatur anhaften.

Und endlich wird nun auch verständlich, warum das Bild des Propheten Jona so oft als christlicher Grabschmuck (in den Katakomben und auf Sarkophagen, vergl. oben S. 92 Abb. 13) erscheint:

»Den Jonam warff ein Fisch, doch lebend an den Strand;
Mich wirft des Todes Stoß in jenes Vaterland.«

---

1) Vergl. Radermacher: Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn 1903, S. 73ff. Radermacher bringt noch allerlei weiteres Material für die Auffassung des Meeres als Hades. So weist er auf den Mythos von Skiron hin, »der auf hohem Felsen den Vorüberwandernden auflauerte und sie mit den Füßen ins Meer stieß. Eine Schildkröte fraß die Leichen. Das tut ja auch der Kerberos. Ist er das Symbol der menschenverschlingenden Erdtiefe, so die Schildkröte das Symbol des Wasserschlundes, der seine Opfer nicht wieder gibt«. »Die Vorstellung vom Meere als Hades hat ihren gewaltigsten Ausdruck in der Dichtung eines andern Volkes gefunden, in der angelsächsischen Beowulf-Sage.« Auch auf Apok. Joh. XX, 13: »Und es gab das Meer die Toten, die in ihm waren, und der Tod und der Hades gaben ihre Toten«, verweist Radermacher mit Recht. Daß die im Meere befindlichen Toten denen, die im Hades weilen, als besondere Klasse gegenübergestellt werden, ist der Auffassung, die das Meer direkt als Totenreich denkt, zum mindesten verwandt. Ferner ist an die babylonische Vorstellung von den »Wassern des Todes« (mê mûti) zu erinnern:

»Nicht gab es, Gilgameš, je eine Überfahrt,
und keiner, der seit Alters anlangt, geht über das Meer.
Über das Meer ging Šamaš, der Gewaltige,
außer Šamaš wer geht hinüber?
Schwierig ist die Überfahrt, beschwerlich sein Weg;
und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind.«

(Zimmern K. A. T.[3], S. 575f., 637 Anm. 5.)

So steht unter dem Totentanz der Lübecker Marienkirche. Tod gleich Meer gleich Fisch: das ist bei alledem die zugrunde liegende Gleichung.

Wir müssen erwägen, wie diese Gleichung entstanden ist.

Die Erzählungen vom dankbaren Toten.

Zuvor aber soll uns noch eine Gruppe von Erzählungen beschäftigen, die wir hier nicht ganz übergehen können — die Märchen und Sagen »vom dankbaren Toten«, die zuerst Simrock gesammelt hat[1]. Sie bedürfen einer Erwähnung in diesem Zusammenhange erstens darum, weil sie vielen der von uns im zweiten Teile behandelten Erzählungen nahe verwandt sind, sodann aber auch darum, weil ein in ihnen regelmäßig wiederkehrender, bisher noch niemals erklärter Zug von den hier gewonnenen Voraussetzungen aus verständlich wird.

In diesen Erzählungen wird in mannigfacher Variation davon ausgegangen, daß ein reisender Kaufmann einen unbestatteten oder gar geschändeten Leichnam findet, dem man das ehrliche Begräbnis darum verweigert hat, weil der Verstorbene seine Schulden vor seinem Tode nicht hat bezahlen können. Der Kaufmann gibt die erforderliche Summe her — in der Regel seine ganze Habe — und bestattet den Toten. Danach unternimmt er eine Meerfahrt, deren Ziel die Gewinnung einer Gattin ist, oder aber er befreit eine Jungfrau, meist eine Königstochter, aus Gefangenschaft oder Gefahr: in diesem Falle wird die Erzählung so gewendet, daß ihn die Meerfahrt nach vollzogener Hochzeit zur Heimat seiner Braut führt. Auf dieser Seereise kommt nun der hochherzige Kaufmann fast in allen Varianten der Erzählung in Lebensgefahr: »Die Befehlshaber des Schiffes waren aber drei Bösewichter, welche den Lohn für die Erlösung der Prinzessin lieber selber gewonnen hätten: so ließen sie in der Nacht, als

1) Karl Simrock: Der gute Gerhard und die dankbaren Toten, Bonn 1856; vergleiche ferner: Reinhold Köhler: Die dankbaren Toten und der gute Gerhard, Pfeiffers Germania, 1858, S. 199 ff.; E. Cosquin: Le livre de Tobie et l'histoire du sage Akikar (Rev. Bibl. VIII, S. 50—82 und 510—531); Th. Reinach: Un conte babylonien dans la littérature juive (Rev. des ét. juives 38, S. 1—13); J. Halévy: Tobie et Akiakhar, Paris 1900; Margarethe Plath: Zum Buche Tobit, Theologische Studien und Kritiken 1901, S. 377 ff.

der junge Kaufmann schlief, ihn beim Kopfe nehmen und in die See werfen[1].«

Oder in einer andern Rezension: »Der erste Minister des Königs erbietet sich, den Kaufmannssohn zu begleiten, und dieser nimmt das an, da er nicht weiß, daß jener früher um die Prinzessin gefreit hat, aber abgewiesen ist. .... Als sie auf die See kommen, geht eines Tages der Minister mit dem jungen Kaufmann auf dem Verdeck spazieren und stößt diesen unversehens hinab ins Wasser; der Frau aber sagt er, er sei aus Unvorsichtigkeit hineingefallen[2].«

Oder: »Unterwegs kommen sie am Meere vorbei: da werfen die neidischen Bedienten den Wagen um, stoßen den jungen König ins Wasser, nehmen der Königstochter einen Eid des Stillschweigens ab und kehren ... an den Hof zurück, wo sie vorgeben, des Königs Schwiegersohn sei unterwegs durch einen Zufall verunglückt[3].«

Oder: »Unterwegs, zur See, als sie von Amsterdam abgefahren sind, verliebt sich der General in die Prinzeß und läßt den Kaufmannssohn auf einer wüsten Insel, wo man ausgestiegen war, zurück, während die Prinzessin schläft. In Paris nimmt man an, er sei ins Meer gefallen u. s. w.[4]«

Oder: »Das Geschwader wird von Don Juan kommandiert, einem Prinzen des königlichen Hauses, der früher um Constanzen geworben hatte und nun ergrimmt ist, daß sie ihm entrissen. Als die Flotte auf der Rückfahrt ist, nimmt Don Juan die Gelegenheit wahr, bei einem heftigen Sturm Jean unbemerkt ins Meer zu stürzen. Voll Verzweiflung kommt die Prinzessin ohne Gemahl bei ihrem Vater an[5].«

---

1) Simrock a. a. O. S. 48f. nach J. W. Wolf: Deutsche Hausmärchen, Göttingen 1851, S. 243ff., vergl. Simrock S. 53. 56.

2) Simrock a. a. O. S. 60 nach: Kinder- und Volksmärchen, gesammelt von Heinrich Pröhle, S. 239ff.

3) Simrock a. a. O. S. 64.

4) Reinhold Köhler: a. a. O. S. 199 nach: Ungarische Volksmärchen, nach der aus Georg Gaals Nachlaß herausgegebenen Urschrift übersetzt von G. Stier. Pesth (1857) S. 153ff.

5) Reinhold Köhler: a. a. O. S. 204, nach Madame Gomez: Histoire de Jean de Calais.

Aus der Gefahr zu ertrinken, bei deren Erwähnung wir uns unmittelbar an Arion und namentlich an seine indischen Verwandten erinnert fühlen (vergl. namentlich oben S. 138. 139), wird nun der über das Meer fahrende Kaufmann in der Regel durch den Toten gerettet, dem er zur ehrlichen Bestattung verholfen hat: »Sogleich war aber ein kohlschwarzer Kerl bei der Hand, der ihn hielt, daß er nicht untersank.« Dieser geheimnisvolle Retter sagt: »Ich bin der, den du in der Türkei hast ehrlich begraben lassen, und dir zu Gefallen bin ich noch über der Erde geschwebt bis auf diesen Tag[1].«

Eine andere Rezension erzählt: »Unterdessen hatte das Brett, auf welches Karl (der Kaufmann) gebunden (und mit dem er über Bord geworfen) war, ein großer Vogel auf eine Sandbank getrieben, wo er die Stricke mit seinem Schnabel zerhackte und zu ihm sprach: »Ich bin der Geist des Kaufmanns, den du hast begraben lassen[2].«

In anderen Erzählungen erscheint der dankbare Tote zur Rettung in der Gestalt »eines Unbekannten«[3] oder als »ein klein greis Männchen«[4] oder als »eine große Gestalt«[5].

Wie ist dieser merkwürdige und sehr alte[6] Zug, daß es gerade eine Gefahr auf dem Meere ist, wobei der Tote seine Dankbarkeit beweist, zu verstehen?

Das Meer ist, wie wir sahen, nach verbreiteter Anschauung das Reich des Todes und der Toten. Nun ist es ferner ein vielfach belegter Glaube, daß die Seele eines Gestorbenen erst dann in das Reich des Todes eintreten darf, wenn der Leichnam ehrlich bestattet ist[7].

---

1) Simrock a. a. O. S. 51.

2) Simrock a. a. O. S. 56 nach Dr. Ernst Meier: Deutsche Volksmärchen aus Schwaben, Stuttgart 1852, Nr. 42.

3) Köhler a. a. O S. 205.

4) Simrock a. a. O. S. 80.

5) Simrock a. a. O. S. 60.

6) Vgl. z. B. schon Cicero: De divinatione I, 27: »(Simonides), qui cum ignotum quendam projectum mortuum vidisset eumque humavisset haberetque in animo navem conscendere, moneri visus est, ne id faceret, ab eo quem sepultura affecerat; si navigasset, eum naufragio esse periturum: itaque Simonidem redisse, perisse ceteros, qui tum navigassent«.

7) Ilias XXIII 71 ff. Vergl. Rohde: Psyche [3] S. 26 f; Simrock: Handbuch der Mythologie S. 115; der gute Gerhard und die dankbaren

Wenn diese beiden Glaubensanschauungen dem ältesten Typus der Erzählung vom dankbaren Toten zugrunde liegen, versteht es sich, daß es gerade das Meer ist, auf dem der Tote seinem Wohltäter hilft. Das Meer ist eben das Reich, zu dem ihm die Wohltat der Bestattung den Zugang verschafft hat, wo er nun Heimatsrecht und Möglichkeit zu helfen hat. Der Kaufmann hat sich durch seine hochherzige Tat gerade da, wo sonst alle Hoffnung schwindet, im Reiche des Todes, einen stets bereiten Helfer erworben.

Für uns ist es nun wiederum von Interesse, daß auch in zwei Varianten der Erzählung vom dankbaren Toten die Meerestiefe, in die der Held der Erzählung zu versinken droht, ersetzt ist durch ein Ungeheuer, das ihn verschlingen will.

In der Erzählung vom »glücklichen Mao«[1] ist das Meer von der Überlieferung ganz vergessen. Der Held der Erzählung hat sein ganzes Besitztum — drei Taler — für die Bestattung eines Bettlers, Stevan, ausgegeben, den der Pfarrer nicht begraben wollte, »weil er nicht soviel hinterlassen hatte, die Beerdigungskosten zu decken«. Der Geist des Bestatteten erscheint ihm darauf im Traume »in lichtem Gewande, das Haupt mit dem Heiligenscheine umgeben,« und spricht zu ihm: »Ich bin der arme Stevan, dem du die Pforte des Paradieses erschlossen hast, indem du seinem Leib ein Grab in geweihter Erde kauftest«. Darauf schickt er ihn zu einem Hause, in dem ein vornehmer Mann mit einer schönen Tochter wohnt. »Das Haus war seit langer Zeit von einer schweren Plage betroffen: ein böser Geist hatte von den Kuh- und Pferdeställen Besitz genommen, und die zum Gute gehörenden Ländereien konnten aus Mangel an Zugvieh nicht mehr bestellt werden. Lange hatte der Hausherr gehofft, sein Neffe Matelinn, der in den Krieg gezogen war, werde zurückkehren und das Ungetüm vertreiben. Als er aber ausblieb, ließ er bekannt machen, er wolle dem die Hand seiner Enkelin und nach seinem Tode alle seine Güter übergeben, der das Haus von der Plage befreie. Mao, überirdischer Hilfe ver-

Toten, S. 121. Auch Jesaia 14 18 ff., Ezechiel 32 23, Jeremia 16 4, II Reg. 9 10 liegt eine ähnliche Vorstellung zugrunde.

1) Simrock a. a. O. S. 84, nach Emile Souvestre, Le foyer Breton, contes et traditions populaires, nouv. édit., Paris 1853. Tom. sec. p. 1—21.

trauend, übernimmt die Nachtwache in dem großen Stalle, wo rechts die Kühe, links die Pferde gestanden hatten. Jetzt war er leer, und nur die Spinnen warfen ihre Fäden aus. In der ersten Stunde, die Mao bei einem Feuer betend verbrachte, zeigte sich nichts; kaum aber hatte die zweite geschlagen, da hob sich fern in der dunkelsten Ecke der Estrich und ein Drachenhaupt kam hervor; zwei Füße mit scharfen Krallen rückten nach, und das Untier blickte Mao an und fuhr pfeifend aus seiner Höhle. Als es den Schuppenleib ihm näher wälzte, fühlte sich Mao von Schreck ergriffen; doch blieb ihm noch so viel Besinnung, daß er ausrief:

Toter Bettler, hilf alsbald,
Sonst erlieg ich der Gewalt!

Sogleich stand der Geist an seiner Seite und sprach: Fürchte nichts, die Mutter Gottes steht dir bei. Darauf reckte er die Hand gegen den Drachen, sprach einige Worte, die man im Himmel lernt, und sogleich stürzte das Ungetüm, tödlich getroffen, zu Boden.« Mao erhält nun Haus und Hof und die Hand der Erbin und wird von dem Geiste auch weiterhin in Gefahren beschützt[1].

Die andere Variante der Erzählung vom dankbaren Toten, in der wir die Meerestiefe durch ein verschlingendes Ungeheuer ersetzt finden, ist die biblische Erzählung von Tobias[2].

Tobias wird auf seiner Brautfahrt von dem Engel Rafael geleitet, der hier — gemäß der Abneigung der jüdischen Religion gegen allen Totenkult — den dankbaren Toten ersetzen muß. »Die aber (Tobias und Rafael) zogen ihre Straße und kamen

---

1) In dieser Erzählung erinnert mancherlei an Sagen, die wir oben (Teil I) behandelt haben: auch sonst fanden wir am Anfang den Zug, daß gerade das Vieh des Landes dem »Drachen« anheimfällt, und furchtbare Öde herrscht, wo vorher Reichtum und Leben war. Auch sonst war an die Besiegung des Ungeheuers der Gewinn einer viel begehrten Jungfrau geknüpft. Und der Held, der diesen Preis erwirbt, errang den Sieg auch sonst wider menschliches Erwarten durch göttliche Hilfe. Namentlich das Aufsteigen und Herankommen des Drachens aus der Tiefe erinnert an viele der in Teil I mitgeteilten Seegeschichten.

2) Daß wir im Buche Tobit eine Variante der Erzählung vom dankbaren Toten vor uns haben, hat Margarethe Plath ausgeführt: Theologische Studien und Kritiken 1901, 377ff.

abends an den Tigris und übernachteten daselbst. Der Knabe aber war hinabgestiegen, um zu baden. Da fuhr ein Fisch aus dem Flusse und wollte den Knaben verschlingen. Der Engel aber sprach zu ihm: Ergreife den Fisch! Da ergriff der Knabe den Fisch und warf ihn auf das Land. Und der Engel sprach zu ihm: Schneide den Fisch auf und nimm Herz, Leber und Galle heraus und bewahre sie sorgfältig! Und der Knabe tat, wie ihm der Engel befohlen hatte; den Fisch aber brieten und aßen sie[1].«

»Bei dem Abenteuer des Tobias mit dem Fisch«, so schreibt Margarethe Plath mit Recht, »erscheint es eigentümlich, daß der Jüngling den Fisch, der ihn verschlingen wollte, also doch ein riesiges Tier gewesen sein muß, so ohne weitere Gefahr ergreifen und aufs Land schleudern kann.« In der Tat ist diese Art der Bekämpfung des Fisches ganz unvorstellbar. Beachten wir ferner, daß der »große Fisch« aufgeschnitten wird, daß ihm die Eingeweide, Leber, Herz und Galle ausgeschnitten werden, und daß wir alledem in so vielen der oben behandelten Verschlingungsgeschichten begegnet sind, so wird der Schluß nicht zu kühn sein, daß an dieser Stelle, wo die übrigen Erzählungen vom dankbaren Toten den Sturz in die Meerestiefe haben, in der jüdischen Variante ursprünglich von einer Verschlingung des Helden durch das Ungeheuer der Tiefe erzählt ist. Aus dem Bauche des großen Fisches hat der wunderbare Geleitsmann ursprünglich dem Tobias geholfen, mag es nun so gedacht sein, daß er ihm den Rat gibt, durch Abschneiden der Leber den Fisch zu töten, wie es Herakles und Perseus tun, oder mag er ursprünglich selbst den Fisch aufgeschnitten haben, um den Gefährdeten zu befreien[2].

1) Tobit 6 2—7. Vergl. die Bearbeitung von Löhr bei Kautzsch: Die Apokryphen des Alten Testaments, Tüb. 1900.

2) Auch der Zug, daß etwas von dem verschlingenden Ungeheuer verzehrt wird, begegnet uns hier aufs neue, vergleiche S. 39, 41, 132 und 152 f. Was mag es zu bedeuten haben, daß in so vielen Erzählungen der Verschlungene gerade die Leber des Ungeheuers zerschneidet oder abschneidet? Vielleicht hat das darin seinen Grund, daß man ursprünglich einmal die aus dem Meere emporsteigende Sonne als die Leber des Ungeheuers der Tiefe angeschaut hat. »Wie man die aufgehende Sonne mit dem Wirtel einer Spindel oder einer Spindel selbst (ghazâla) und die untergehende Sonne bald als Brotfladen, bald als

Hier haben wir zunächst wiederum einen Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung, daß der verschlingende Fisch ein mythisches Bild für das Meer sei: an derselben Stelle, wo in etwa zwanzig Varianten des gleichen Erzählungsstoffes vom *Meere* und vom *Ertrinken* die Rede ist, da hören wir in zwei Relationen von einem *Ungeheuer* und vom *Verschlungenwerden*.

Weiter aber erschließt sich uns auch hier jene andere Bedeutung des verschlingenden Ungetümes: es ist nicht allein ein mythisches Bild des *Meeres*, sondern zugleich ein Bild des *Totenreiches*, des orcus rapax, des Ἀΐδης ἁρπακτήρ.

Hadesfahrt des Sonnengottes.

Wie ist nun diese Gleichsetzung des das *Meer* symbolisierenden Ungeheuers mit dem Ort, an dem die *Toten* sind, zu erklären?

In dem ägyptischen Mythos von der *Unterweltfahrt* des Gottes Re begegnet folgende Episode: In der Höhle »*Ende der Dämmerung*« zieht man das Sonnenschiff durch eine 1300 Ellen lange Schlange hindurch, und wenn es jenseits wieder aus dem Rachen der Schlange herauskommt, so ist der

---

schwarzen Topf bezeichnete, so konnte man den Sonnendiskus auch als Leberlappen benennen.« So schreibt K. Vollers in dem Bestreben, das hebräische Wort כָּבוֹד (Glanz) von כָּבֵד (Leber) abzuleiten (»die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes«, Archiv für Religionswissenschaft 1906, S. 179): Dann wäre ein der Verschlingung ursprünglich *entgegengesetztes* Motiv in unsern Mythos eingearbeitet: Bei der Erzählung vom verschlungenen (Sonnen-) Helden wird die Sonne als *Raub* der nächtlichen Tiefe angesehen, in jenem Mythos von der Leber müßte die Sonne als ureigentlicher *Besitz*, als Bestandteil, als Lebenszentrum der Tiefe betrachtet sein. Vergleichen könnte man damit etwa, daß Pterelaos sein goldenes Sonnenhaar als ein Geschenk des Poseidon trägt (vergleiche oben S. 37) oder daß »das himmlische Feuer«, aus dem in dem ungarischen Märchen vom Stier-Hans (oben S. 59f.) das Gewand der Sonne gewebt wird, sich »im Bauche der Schlange« befindet, ohne daß gesagt würde, die Schlange habe es vorher verschlungen. — Daß die Sonne dann als losgelöstes Glied eines großen Körpers angeschaut sein müßte, wäre nicht ohne Analogie: Nach Plutarch verschlingt Pluto das *Auge* des Helios. — Indessen vielleicht wird die Leber einfach als Sitz des Lebens besonders hervorgehoben.

Sonnengott zu Chepre, dem Gotte der Morgensonne, geworden[1]. Hier finden wir im Rahmen einer »Hadesfahrt« aufs deutlichste ausgesprochen, was wir oben über den Ursprung des Verschlingungsmotives glaubten erschließen zu müssen: In der Höhle der Dämmerung wird der Gott von dem Unterweltsungeheuer verschlungen, als Morgensonne kommt er wieder ans Licht. Das ist zweifellos eine mythische Darstellung vom Sonnenuntergang und Sonnenaufgang.

Damit aber haben wir m. E. die Antwort auf die Frage in Händen, wie es kommt, daß Meer und Unterwelt so vielfach als identische Größen erscheinen.

Wie ist man überhaupt auf die Vorstellung einer »Unterwelt«, eines gewaltigen, finsteren Raumes, der tiefer liegt als die Oberfläche unserer Erde, gekommen? Vieles mag dabei zusammengewirkt haben: Höhlen und Bergschluchten, die in eine scheinbar unergründliche Tiefe führen, Erdbeben und vulkanische Erscheinungen, die von einem Leben dort unten zu zeugen scheinen. Am überzeugendsten aber mußte für jedes antike Auge das Vorhandensein einer Unterwelt durch den Weg der Gestirne bewiesen werden. Es muß doch dort unten ein Raum sein, und zwar ein riesengroßer Raum, so groß wie alles, was über der Erde ist, wenn Sonne, Mond und Sterne Platz haben, dort hinabzutauchen. Die Phantasie mußte diesen Raum bevölkern; was war natürlicher, als daß man in ihm den Aufenthaltsort der körperlosen Seelen sah, der Gestorbenen, nach deren Wohnung Furcht und Sehnsucht frühe gefragt haben? Die Gestorbenen sind im Hades, einem großen, von einem Königspaare beherrschten Reiche, jenseits des Ozeans, sagte der Grieche der klassischen Zeit; sie sind in der »verriegelten« Scheol, die unter den Wassern liegt, sagte der alte Hebräer: und beide folgten mit dieser Antwort auf die Frage nach dem Aufenthaltsort ihrer Toten dem Wege, den ihnen die untergehende Sonne wies.

Aber die Vorstellung von einem großen Reiche oder auch einer festverriegelten — meist siebentorig gedachten — Burg[2] setzt bereits eine hohe Kultur, setzt das

1) Vergl. Erman: Ägyptische Religion S. 111.

2) Vergl. den babylonischen Mythos von Istars Hadesfahrt. (Zimmern: KAT [3] S. 637. 642.)

Wohnen in festen Städten voraus; und der Eindruck, daß der Eingang in die Welt der Tiefe in unendlicher Ferne jenseits des Okeanos sein muß, zeugt ebenfalls von entwickelter Reflexion[1]. Eine ältere Zeit faßte als den Raum, in den die Sonne abends eingeht, die dunkle Meerestiefe selbst, und diese sah man nicht als zinnengekrönte Festung, sondern als den ungeheuern Leib eines Fisches oder eines Drachens. Was Wunder, daß eine so unreflektiert mythologisch anschauende Zeit auch die Seelen im schwarzen Schlunde des Meerungeheuers wähnte; was Wunder, daß ihr Unterwelt und Meer zu identischen Größen wurden!

Aus dieser Identifizierung des Raumes, zu dem die Sonne herniedersteigt, mit dem Orte, an dem die Seelen weilen, erwuchs der Phantasie nun ein eigentümliches Problem. Wie muß es sein, wenn in das Reich der Schatten, über dem doch nächtliche Finsternis waltet, der leuchtende Gott eindringt? Wie ist dem alles verschlingenden Ungeheuer des Todes zumute, wenn es den unsterblichen Gott in seinem Leibe fühlt? Solche Fragen beantwortet nun die mythenbildende Phantasie eines Volkes stets mit einer Erzählung[2]. Und so entstanden die weit verbreiteten und zahllos häufigen Erzählungen von der Hadesfahrt eines Sonnengottes, meist in der Fassung, daß der Sonnengott Tore und Riegel sprengt, zuweilen aber auch in der älteren, uns hier interessierenden Form, in der die Unterwelt als Ungeheuer erscheint, das die Scharen der Gestorbenen verschlingt und in seinem Leibe gefangen hält, wo sie — »alle weinend, alle jammernd« — in Finsternis schmachten, bis durch den furchtbaren Rachen des »Verschlingers der Welt« der strahlende Sonnengott einbricht und die Toten befreit.

Als eine solche Hadesfahrt ältester Form wird man z. B. den Litaolane-Mythos der Basutos verstehen dürfen, den wir deshalb bis zu dieser Stelle aufgehoben haben.

---

1) Vergl. Arthur Bonus: »Wie die Erzählung entstand«, Kunstwart, Jahrgang XVIII, 236.

2) Mythen sind zumeist Erzählungen, in denen Naturvorgänge als Handlungen von Göttern angeschaut werden. Dabei spiegelt sich dann ein noch jetzt und wiederholt zu beobachtender Vorgang in einer Erzählung der Vergangenheit: die Sonne wird täglich verschlungen; der Mythos aber erzählt: Einst, als Herakles nach Troja kam u. s. w.

»Uns wurde erzählt, daß früher einmal alle Menschen zugrunde gingen. Ein ungeheures Tier, Kammapa mit Namen, verschlang sie alle, groß und klein. Es war ein schreckenerregendes Geschöpf; die Entfernung von einem Ende des Körpers zum andern war so bedeutend, daß selbst das schärfste Auge es kaum auf einmal übersehen konnte. Nur ein Weib blieb auf Erden übrig, das der Wildheit Kammapas entging, indem es sich sorgfältig vor ihm verbarg. Die Frau empfing einen Sohn und brachte ihn in einem alten Stalle zur Welt. Sie war überaus überrascht, als sie bei näherer Besichtigung des Kindes fand, daß sein Hals mit einem Halsband von bezauberndem Schmucke geziert war. »Da das so ist,« sagte sie, »soll sein Name Litaolane oder der Bezauberer sein. Armes Kind! In was für einer Zeit ist es geboren! Wie wird es ihm möglich sein, dem Kammapa zu entgehen! Was kann ihm sein Schmuck nützen?« Während sie so sprach, las sie ein wenig Stroh auf, um für ihr Kind ein Lager herzurichten. Als sie den Stall wieder betrat, war sie starr vor Überraschung und Schrecken: Das Kind hatte bereits die Größe eines ausgewachsenen Mannes erreicht und sprach Worte voll Weisheit. Litaolane trat dann ins Freie und war erstaunt über die Einsamkeit, die um ihn herum herrschte. »Mutter,« sagte er, »wo sind die Menschen? Ist kein anderer außer dir und mir auf der Erde?« »Mein Kind,« erwiderte die Frau zitternd, »noch vor kurzer Zeit waren die Täler und Berge mit Menschen bedeckt; aber das Untier, dessen Stimme die Felsen zittern läßt, hat sie alle verschlungen.« »Wo hält sich dieses Untier auf?« »Dort ist es, nahe bei uns.« Litaolane nahm ein Messer und ging, taub gegen die flehenden Bitten seiner Mutter, um den Verschlinger der Welt anzugreifen. Kammapa öffnete seinen schrecklichen Rachen und verschlang ihn. Aber das Kind des Weibes war nicht tot; es betrat, mit seinem Messer bewaffnet, den Magen des Ungeheuers und zerschnitt seine Eingeweide. Kammapa brüllte fürchterlich und brach zusammen. Sofort begann Litaolane, sich einen Ausgang zu öffnen; aber die Spitze seines Messers ließ Tausende von menschlichen Wesen aufschreien, die lebendig mit ihm begraben waren. Zahllose Stimmen ließen sich von allen Seiten vernehmen, die ihm zuriefen: »Nimm dich in acht, du durchbohrst uns«. Es gelang ihm jedoch, eine Öffnung zu machen,

durch welche die Völker der Erde mit ihm aus dem Bauche Kammapas herauskamen. Die vom Tode befreiten Menschen sprachen untereinander: »Wer ist der Mann, der, vom Weibe geboren, nie die Spiele der Kindheit erfahren hat? Woher kommt er? Er ist ein Ungeheuer, kein Mensch. Er kann mit uns nichts gemein haben; laßt uns ihn zwingen, von der Erde zu verschwinden[1].«

Die Höllenfahrt Christi.

Ihre spätesten Spuren hat die Betrachtung der Unterwelt als eines verschlingenden Ungeheuers in einer Reihe von Darstellungen — literarischen und bildlichen — der Höllenfahrt Christi hinterlassen. In der Regel freilich wird auch hier, wie in den Mythen der Babylonier und Griechen, die Unterwelt als eine Festung mit Toren und Zinnen gefaßt[2]. Aber zuweilen klingt doch die uralte, mythische Vorstellung vom verschlingenden Unterweltstiere auch hier noch deutlich genug nach. Einige wenige Zitate und Bilder mögen das veranschaulichen:

Aphraates sagt in einer Homilie[3]:

»Als Jesus, der Töter des Todes, kam und den Leib, den Adams Samen trägt, anlegte, in seinem Leibe gekreuzigt wurde und den Tod schmeckte, und da er (der Tod) merkte, daß er (Jesus) zu ihm herniederkam, da wankte er von seiner Stätte hinweg und ward bestürzt, da er Jesum sah, und verschloß seine Türen und wollte ihn nicht aufnehmen. Da zerbrach er (Jesus) seine Türen, ging zu ihm ein und fing an, seinen ganzen Besitz

1) Auch sonst findet sich in Afrika das Motiv von der Heldenverschlingung häufig; vergleiche Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes I, S. 104 ff. Aus den Flegeljahren der Menschheit S. 222, M. Merker, Die Masai; Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes, Berlin 1904, S. 216 f.; vergl. ferner oben S. 59, Anm. 1, und S. 115, Anm. 1.

2) Diese Vorstellung findet sich auch im Neuen Testamente: Apoc. 1_{18}: *ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου.* (Vergleiche Apoc. 9_{1}; 20_{1}); Matth. 16_{18}: *πύλαι ᾅδου.* Im Apostolikum finden wir sie in der Fassung, die ihm die vierte Formel von Sirmium (359) gibt: *εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν.*

3) Hom. 22 nach Bert: Aphrahats Homilien; Gebhardt und Harnack: Texte und Untersuchungen Bd. III.

zu rauben. Als aber die Toten das Licht in der Finsternis sahen, erhoben sie ihre Häupter aus der Gefangenschaft des Todes, schauten aus und sahen den Glanz des Königs Christus. Alsdann saßen die Mächte seiner Finsternis in Trauer, weil der Tod von seiner Herrschaft gestürzt wurde. Und der schmeckte die Arznei, die ihn tötete; seine Hände erschlafften, und er erkannte, daß die Toten leben und befreit würden von seiner Herrschaft. Und da er (Jesus) den Tod bedrängte durch das Rauben seines Besitzes, jammerte und schrie er bitterlich und sprach: Gehe von meiner Wohnung hinaus und betritt sie nicht. Wer ist der, welcher lebendig in meine Wohnung eintreten darf? Und da der Tod heftig schrie, wie er sah, daß seine Finsternis anfing zu weichen und von den Gerechten, die da schliefen, etliche aufstanden, um mit ihm hinaufzusteigen, und da er (Jesus) ihm (dem Tode) verkündete, daß, wenn er kommen werde am Ende der Zeit, er alle Gefesselten aus seiner Herrschaft befreien und zu sich hinaufführen werde, damit sie das Licht sähen, da ließ der Tod Jesum, nachdem dieser sein Werk unter den Toten verrichtet hatte, aus seiner Wohnstätte entweichen und duldete nicht, daß er dort blieb. Es war ihm nicht süß, ihn zu verschlingen wie bei allen Verstorbenen, und er (Tod) hatte keine Gewalt über den Heiligen, und dieser wurde nicht der Verwesung überlassen. Und da er ihn (Jesum) entweichen ließ und dieser aus seiner Wohnstätte herausging, ließ er (Jesus) ihm als Gift die Verheißung des Lebens zurück, daß nach und nach seine Herrschaft vernichtet würde. In der Weise, wie ein Mann, der Todesgift zu sich genommen hat in der Speise, die ihm zum Leben gegeben war, wenn er in sich merkt, daß er Todesgift in der Speise bekommen hat, die Speise erbricht, in welche das Todesgift gemischt war, das Gift aber seine Wirkung in den Gliedern zurückläßt, so daß nach und nach das Gefüge seines Leibes aufgelöst und zerstört wird, so ist der gestorbene Jesus der Vernichter des Todes (geworden), (Jesus,) durch welchen das Leben regiert und der Tod beseitigt ist, zu welchem gesprochen ist: Tod, wo ist dein Sieg?«

In dieser Darstellung der Höllenfahrt Christi liegt der Verschlingungs-Mythos nicht rein vor. Die Anschauung, daß die

Unterwelt eine Burg mit festen Toren sei, klingt vielfach an[1]. Und die Schwierigkeit, daß mit Jesus nicht sogleich alle Verschlungenen den Rachen des Todes verlassen haben, wie es der Mythos eigentlich fordert, hat den merkwürdigen Gedanken hervorgebracht, daß der verschlungene Gott wie ein langsam wirkendes Gift allmählich den Leib des Ungeheuers vernichtet, dem es »süß war, alle Gestorbenen zu verschlingen«.

Reiner findet sich das Verschlingungs-Motiv in einem Vergleich, den Ephraem in einer Homilie gebraucht: »Wessen Magen verdorben ist, der gibt alles, was ihm bekömmlich war, samt allem, was ihm unbekömmlich war, von sich. So war auch der Magen des Todes verdorben; denn als er das besagte lebenspendende Heilmittel (= Jesus) ausspeien mußte, spie er auch die Lebewesen aus, die von ihm mit Behagen verschlungen waren[2]«.

In einer Predigt über das Zeichen des Propheten Jona erinnert sich Petrus Chrysologus dieser mythischen Vorstellung von der Höllenfahrt: »Da ist das Ungeheuer, da ist das schreckliche und grausige Bild der Unterwelt. Während es sich mit gierigem Schlunde auf den Propheten stürzte, bekam es die Kraft seines Schöpfers zu fühlen und zu schmecken; denn fasten mußte es, als es ihn verschlang[3].«

Der gleiche Gedanke — nur noch mythischer ausgesprochen

---

1) Eine ähnliche Vermischung verschiedenartiger Vorstellungen von der Unterwelt z. B. bei Proclus oratio XI in dominic. passionem (Migne: P. P. G. LXV, Sp. 784): *σήμερον πύλας χαλκᾶς συνέτριψε καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνέθλασεν, ὁ καταποθεὶς ὡς ψιλὸς νεκρὸς καὶ πυρπολήσας ὡς θεὸς λόγος.* Vergl. ferner Andreas cret. in dormitionem Mariae hom. 1 (Migne P. P. G. XCVII, Sp. 1048): *ᾅδου τὸν ἀφεγγῆ χῶρον καὶ τὰ ἐκεῖ καθεῖλε βασίλεια, τὴν παμφάγον αὐτοῦ συγκλείσας γαστέρα κ.τ.λ.* Pseudo-Victorinus Petabionensis sagt in seinem Gedicht de Christo deo et homine: A sedibus imis Tartarus evomuit proceres patresque beati consurgunt. (Vergleiche: Migne: P. P. L. V., Sp. 293.) An der Bernwardssäule zu Hildesheim (11. Jahrh.) ist die Hölle als Burg und Rachen zugleich dargestellt.

2) Lamy, S. Ephraemi hymni et sermones I, S. 155.

3) Petrus Chrysologus, sermo 37 (Migne P. P. L. LII, S. 305): Adest bellua, adest imago horrida et crudelis inferni, quae dum fertur avidis faucibus in prophetam vigorem sui sensit et degustavit auctoris: incurrit namque jejunium devorando.

— findet sich bei Gregor I. in seiner »expositio moralis« zu Hiob 40: »Jedermann weiß, daß bei einem Angelhaken der Köder sichtbar, der Stachel aber verborgen ist. Denn der Köder lockt an, damit der Stachel stechen kann. Als unser Herr zur Loskaufung des Menschengeschlechtes erschien, hat er deshalb aus sich selbst so zu sagen einen Angelhaken gemacht, um den Teufel zu töten. Er nahm nämlich einen Körper an, damit jener Behemoth wie nach einem Köder, den man ihm hingeworfen, nach dem Tode des Fleisches (Christi) trachte. Während er aber bei jenem (bei Christus) ohne Recht nach dem Tode des Fleisches trachtete, verlor er uns, die er so zu sagen mit Fug und Recht gepackt hielt. Also: am Angelhaken der Fleischwerdung Christi wurde er gefangen, weil er — nach dem Köder seines Körpers gierend — vom Stachel seiner Gottheit durchbohrt wurde. In ihm (Christus) war freilich Menschheit, die den Verschlinger an sich zog; in ihm war aber zugleich auch Gottheit, die den Verschlinger durchbohrte. Da lag offen zutage die Schwachheit, die als Lockspeise diente; da war aber im Verborgenen die Kraft, die den Schlund des Räubers durchstach. Mit einem Angelhaken ist er also gefangen; denn er ist an dem zugrunde gegangen, was er verschlungen hat[1].« In den beiden letzten Zitaten tritt die Verwandtschaft dieser Höllenfahrts-Mythologie mit einer Gruppe der im ersten Teil besprochenen Erzählungen (S. 24ff.) besonders deutlich hervor. Dort trug der Heros, der sich dem Ungeheuer in den Rachen stürzt, eine mit Schwertern, Messern, Stacheln, Dornen oder Widerhaken gespickte Rüstung. Einmal (S. 49, Anm. 1) wurde

1) Gregorii Expositio moralis XXXIII, 10 (Paris 1551, p. 199): »Quis nesciat quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem veniens velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumpsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret. Quam mortem dum in illo injuste appetit, nos quos quasi juste tenebat amisit. In hamo ergo eius incarnationis captus est, quia dum in illo appetit escam corporis transfixus est aculeo divinitatis. Ibi quippe inerat humanitas quae ad se devoratorem duceret, ibi divinitas quae perforaret. Ibi aperta infirmitas quae provocaret, ibi occulta virtus quae raptoris faucem transfigeret. In hamo igitur captus est, qui inde interiit unde devoravit«.

er darum mit einem Skorpion verglichen, der die Eingeweide des Ungeheuers von innen zerfleischt. Nach Gregor (und Chrysologus) wohnt dem verschlungenen Helden eine geheimnisvolle Kraft, seine Gottheit, inne. Und diese Kraft hat genau die gleiche Wirkung, wie jene Wunderrüstung, sie zersticht das Ungeheuer von innen[1]. Daß Gregor dieses Ungeheuer als

---

1) Ein übereinstimmender Zug all dieser Erzählungen ist, daß das Ungeheuer durch eine List seines Besiegers betrogen wird. Es glaubt, einen gewöhnlichen Menschen gefangen zu haben, und schlingt in Wahrheit den bewaffneten, brennenden oder in anderer Weise geheimnisvoll gerüsteten Gott hinunter. Hier haben wir den Schlüssel zu dem überaus seltsamen, von Marcion, Origenes, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustin, Leo I. vertretenen, im Orient von Johannes Damascenus, im Occident erst von Anselm bekämpften Gedanken, daß Gott die Erlösung der Menschen durch einen Betrug, dem der Teufel zum Opfer fällt, vollzogen habe. Origenes schreibt: »Wem gab er (Jesus) seine Seele als Lösegeld für viele? Sicherlich nicht Gott. Also vielleicht dem Bösen? Dieser hatte ja Gewalt über uns, bis ihm die Seele Jesu zum Lösegeld für uns gegeben wurde. Aber damit wurde er (der Teufel) betrogen; denn er hatte geglaubt, ihrer (der Seele Jesu) Herr werden zu können, und merkte nicht, daß er die Qual, sie in seiner Gewalt zu haben, nicht ertragen konnte. Darum herrscht der Tod jetzt nicht mehr, während er doch gerade geglaubt hatte, seiner Herr geworden zu sein; denn er (Jesus) machte sich im Totenreich frei und erwies sich als stärker als die Macht des Todes — so viel stärker, daß alle, die ihm folgen wollen, aus der Schar derer, die vom Tode gefangen sind, ihm nun auch folgen können, da der Tod nun nichts mehr wider sie vermag« (Origenes in Matth. 16_8; vergleiche: 12_{28}, $13_{8.9}$ ad Romanos 2_{13} ed. Lommatzsch: IV, 27 f.; III, 175; 224—229; VI, 139 f.).

Da vielfach in der alten Kirche die Erde als Reich des Teufels oder Todes betrachtet wurde, ist es verständlich, daß die Farben unseres Mythos nicht allein auf die Hadesfahrt, sondern auch auf den Eintritt Christi in die irdische Welt übertragen worden sind. Auch die Menschwerdung erscheint vielfach als Betrug oder wenigstens als Hintergehung des Teufels: So wird z. B. in der gnostisch gefärbten ascensio Jesaiae das Hinabsteigen Jesu vom Throne Gottes auf die Erde mit folgenden Worten angekündigt: »Wenn er (Jesus) hinabgestiegen und den Menschen an Aussehen gleich geworden ist und man ihn für Fleisch und für einen Menschen hält, dann wird der Gott jener Welt die Hand gegen (Gottes) Sohn ausstrecken, und sie werden Hand an ihn legen und ihn kreuzigen, ohne zu wissen, wer er ist. Und so wird sein Herabkommen .... den Himmeln ver-

einen **großen Fisch** zu denken scheint, ist dabei besonders interessant.

Theodorus Prodromus redet Christus mit den drastischen Worten an: »Ja, springe mit der Ferse auf den Tod ein, mein Christus! Ja, schlag auf den unersättlichen Bauch des Hades, bis er die, die er hinuntergeschlungen hat, wieder ausspeit[1].«

---

borgen sein, so daß unbemerkt bleibt, wer er ist.« Weiter wird dann erzählt, wie Jesus an jedem der sieben Himmelstore etwas von seiner Herrlichkeit ablegt, und wie er endlich von einer Jungfrau geboren wird. »Da kam eine Stimme zu ihnen: Erzählt dies Gesicht (die wunderbare Geburt) niemandem.« »Und viele sagten: Sie hat nicht geboren . . . Und sie waren alle im Dunkel über ihn; alle wußten von ihm, aber keiner wußte, woher er war.« Der Zweck dieser **geheimnisvollen** Ankunft des Messias aber ist, »**daß er allen Himmeln und allen Fürsten und allen Göttern dieser Welt verborgen bliebe**« (Ascensio Jesaiae 9 u. 10). Ebenso heißt es bei Ignatius (ad Ephesios XIX): »Verborgen blieb dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauschaft der Maria und ihr Gebären und ebenso der Tod des Herren: drei schreiende Geheimnisse, die in Gottes Stille vollbracht wurden.« Und wozu dieses »Messiasgeheimnis«? »*Διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.*« Mythisch gesprochen: Das Ungeheuer des Todes sollte nicht merken, daß es einen Gott verschlang. Zu vergleichen ist auch das jüdische Dogma vom geheimnisvollen Auftreten des Messias, wie es bei Justin (dial. c. Tryph. c. 8 u. 110) Marc 6 3, Joh 7 27, Act 13 27 vorausgesetzt wird. Für zahlreiche neutestamentliche Stellen ist die Erkenntnis von Bedeutung, daß in ihnen die Welt unter dem Bilde des Totenreichs, also der Herr dieser Welt als Höllenfürst, die Menschheit als gestorben, der Messias als Überwinder des von ihm getäuschten Hades betrachtet werden: Vergleiche 2. Tim 1 10 (. . . . *χάριν* . . . *φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν*); Kolosser 1 13. 14. 18. 22; 2 11--15; 3 1—4; Hebräer 2 14 (*ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*). Mit Recht sagt Loofs (Dogmengeschichte[4], S. 100), daß die Vorstellung von der Hadesfahrt Christi für den ganzen Hebräerbrief von zentraler Bedeutung sei. — Auch für das »Messiasgeheimnis« im Marcus-Evangelium und für die älteste Bedeutung der christlichen Taufe dürfte hier der Schlüssel des Verständnisses liegen.

1) *Ναὶ λὰξ ἐνάλλου τῷ θανάτῳ, Χριστέ μου. Ναὶ πλῆττε τὴν ἄπληστον ᾅδου γαστέρα, ἕως ἂν, οὓς πέπωκεν, ἐξαναπτύσῃ.* (Migne P. P. G. CXXXIII, Sp. 1195.)

Und wie geläufig diese groteske Vorstellung der alten Kirche war, zeigt sich darin, daß sie vielfach wie etwas Allbekanntes in ganz gelegentlichen Anspielungen, auch an Stellen, die gar nicht von der Höllenfahrt handeln, begegnet. So heißt es in einem Lobpreis der Jungfrau Maria: »Glückselig ist dein Leib, du Untadlige! Denn du bist gewürdigt, den auf unerklärliche Weise zu beherbergen, der den Leib des Hades wunderbar entleert hat[1].«

Der Physiologus[2] gedenkt dieser Höllenfahrts-Mythologie gar in einer »naturwissenschaftlichen« Erörterung: »Über den Înudrudânôs (griechisch: *τοῦ ἐνυδρίδος* = Fischotter). Es ist ein kleines Tier, welches dem Hund ähnlich sieht. Vom Krokodil ist es ein Feind. Wenn das Krokodil schläft, ist sein Mund offen. Und dieses Tier, dessen Namen wir genannt haben, legt sich (auf den Rücken) in den Lehm und bestreicht sich ganz damit. Und wenn nun der Lehm trocken geworden ist, begibt es sich in den Mund des schlafenden Krokodils und frißt seine Eingeweide, sodaß das Krokodil zum Sterben kommt[3]. — Das Krokodil gleicht dem Teufel, das Tier Înudrudânôs aber ist das Bild unseres Heilandes Christus. Nachdem er das irdische Fleisch angezogen hatte, welches das Bestrichenwerden mit Lehm ist, ist er in die Hölle hinabgestiegen und hat die Seelen, die drin waren, als Raub fortgeführt und den Tod getötet, wie geschrieben steht: Wo ist dein Stachel, o Tod, und wo ist dein Sieg, o Hölle? (1. Kor 15 55.) Und gleich dem

1) *Πεντηκοστάριον γαρμόσυνον διορθωθὲν ὑπὸ Βαρθολυμαίου* 1837, p. 179: *Μακαρία ἡ κοιλία σου, πανάμωμε, γέγονεν· τὸν γὰρ τὴν κοιλίαν ᾅδου παραδόξως κενώσαντα ἀνερμηνεύτως χωρῆσαι κατηξίωσαι.* Der Vergleich des Bauches der Unterwelt mit dem Mutterleibe der Maria erinnert an die bisweilen begegnende Vorstellung, der zufolge das Verlassen des Totenreiches als eine Geburt, die Unterwelt also, wenn man das Bild genau nimmt, als gebärende Frau gedacht wird. Vergl. Act. 2 24. 27. 31: *ὠδῖνες θανάτου* und Kol 1 18: *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν.*

2) Fritz Hommel, die äthiopische Übersetzung des Physiologus, Leipzig 1877, S. 70f. Der Physiologus, »eine Beschreibung meist phantastischer Tiere und ihrer Gewohnheiten und Eigenschaften mit angehängten typologischen und moralisierenden Nutzanwendungen«, ist von weitreichendem Einfluß auf die mittelalterlichen typischen Darstellungen Christi gewesen. Vergleiche Bergner: Kirchliche Kunstaltertümer in Deutschland, Leipzig 1905, S. 567.

3) Beachte »die wunderbare Rüstung« und das »Lebermotiv«.

Hinausgang des Tieres aus dem Bauch des Krokodils ist unser Herr am dritten Tag aus dem Grab erstanden, lebendig und ohne Verletzung.«

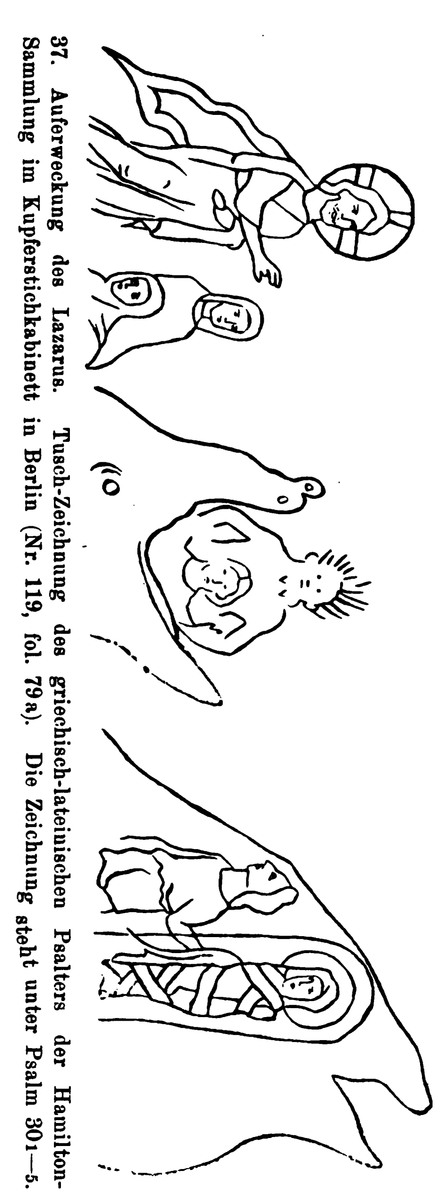
Bei dieser Verbreitung unseres Motivs in der Literatur der alten Kirche ist es nur natürlich, daß auch die bildliche Darstellung der evangelischen Geschichte die Unterwelt als verschlingendes Ungeheuer aufgefaßt hat. Am häufigsten begegnet der große Rachen bei der Abbildung des Weltgerichts. In der hier (Abb. 37) m. W. zum ersten Male veröffentlichten Tusch-Zeichnung einer Psalmenhandschrift des Berliner Kupferstichkabinetts erscheint das Todesungeheuer bei der Auferweckung des Lazarus. Während das Befehlswort Jesu ertönt und auf der gegenüberliegenden Seite ein Jude mit den Tüchern beschäftigt ist, die den Leichnam des Lazarus umhüllen, scheint in der Mitte der Höllenfürst mit der Seele des Gestorbenen aus der Tiefe des Höllenschlundes hervorzusteigen[1]. In der mittelalterlichen, englisch-französischen Kunst[2] und — von dort entlehnt — in einer thüringisch-sächsischen Malerschule des 13. Jahrhunderts[3] findet sich auch die Höllenfahrt so dargestellt, daß die Toten — Adam und Eva voran — von einem riesigen Rachen ausgespieen werden, aus dem sie Christus mit der Rechten emporzieht, während seine Linke die Siegesfahne trägt (Abb. 38 und 39).

---

1) Das Original ist gerade in der Mitte sehr beschädigt: »Man erkennt den braunen Fischkopf. In dem Rachen sitzt, ganz unförmig blau-grau gemalt, der Höllenfürst mit borstigem, gesträubten Haare und hält eine kleine, männliche Gestalt im Schoße. Das ist offenbar Lazarus. Leider ist die Gestalt ganz undeutlich; man sieht eigentlich nur den roten Rock und kann mit einiger Mühe auch etwas von den Gesichtszügen erkennen. Die Hände sind gar nicht zu sehen; doch scheint mir nach der Haltung der Gestalt, daß sie seitwärts ausgebreitet waren, die bekannte Orantenhaltung.« (Briefliche Mitteilung meines Freundes Dr. Franz Dibelius, dessen Güte ich auch die Zeichnung verdanke.)

2) Vergleiche die Abbildung bei Jameson: History of our Lord in Art, Bd. II, S. 258: Christus mit der Siegesfahne vor dem Rachen eines Ungeheuers, aus dem Adam hervortritt, an der Hand die Eva nach sich ziehend. Vergleiche oben S. 38, Anm.

3) Vergl. Artur Haseloff: Eine thüringisch-sächsische Malerschule des dreizehnten Jahrhunderts, Studien zur deutschen Kunstgeschichte, 1897.



37. Auferweckung des Lazarus. Tusch-Zeichnung des griechisch-lateinischen Psalters der Hamilton-Sammlung im Kupferstichkabinett in Berlin (Nr. 119, fol. 79a). Die Zeichnung steht unter Psalm 30_{1-5}.

Daß wir es bei alledem aber wirklich mit einem letzten Nachklang unseres Sonnenuntergangs- und Sonnenaufgangs-Mythos zu tun haben, zeigt sich in einigen, wenn auch

seltenen Spuren mit hinlänglicher Deutlichkeit. In der Höllenfahrtshomilie des Aphraates hörten wir: »Als aber die Toten das Licht in der Finsternis sahen, erhoben sie ihre Häupter aus der Gefangenschaft des Todes, schauten aus und sahen den Glanz des Königs Christus.« Das gleiche Motiv kommt im



38. Christus befreit die Menschen aus dem Höllenrachen. (Psalterium in Wolfenbüttel Cod. Blankenburg 747, fol. 81 b. Nach A. Haseloff a. a. O. Tafel 46.)

Nikodemus-Evangelium so zum Ausdruck: »Als wir (Carinus und Leucius, die Söhne des Hohenpriesters Simeon, die, von den Toten auferstanden, über Christi Höllenfahrt Bericht geben) mit allen unsern Vätern in der Tiefe saßen in schwarzer Finsternis, da erstrahlte es plötzlich wie goldener Sonnen-



39. Christus befreit die Menschen aus dem Rachen der Hölle. (Aus dem Psalterium des Landgrafen Hermann von Thüringen in der K. Hofbibliothek zu Stuttgart fol. Nr. 24 nach Haseloff a. a. O. Tafel VII.)

schein, und prächtiges purpurnes Licht leuchtete über uns auf.« Firmicus Maternus schildert den großen Augenblick, in dem Christus in die Tiefe dringt, mit folgenden Worten: »Siehe, da erzitterte die Erde, ihre Grundfesten erbebten angesichts der Gegenwart der Gottheit Christi; die Sonne sank vor Vollendung ihres täglichen Laufes in die Nacht, und Dunkel bedeckte den Erdkreis. Alle Elemente gerieten in Aufregung, als Christus den Kampf wider des Todes Tyrannei kämpfte. Drei Tage lang wurde in diesem Kampfe gestritten, bis des Todes schlimme Kraft überwunden und gebrochen war. Siehe da, nach drei Tagen bricht der Tag heller an als je, mit glänzenderen Strahlen huldigt die Sonne dem allmächtigen Gott Christus. Es triumphiert die heilbringende Gottheit, und ihren Siegeswagen begleitet die Schar der Gerechten und Heiligen.[1]« Das Bild von der Sonne, das hier mehrfach gebraucht wird[2], steht nicht aus Zufall an dieser Stelle: die ganze Vorstellung vom verschlingenden Ungeheuer der Unterwelt oder des Meeres[3] und von dem Helden, der sich

---

1) Otto Pfleiderer: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, Berlin 1903, S. 68.

2) Noch eine Stelle mag hier erwähnt werden: Im achten Buche der Sibyllinen, in den Versen, deren Anfangsbuchstaben die Formel *ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ* bilden (217—244), lesen wir: »*Ἐκκαύσει δὲ τὸ πῦρ γῆν, οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰχνεῦον· ῥήξει δὲ πύλας εἱρκτῆς ἀΐδαο*«. »Verbrennen wird das spähende Feuer Erde, Himmel und Meer, zerbrechen die Tore vom Gefängnisse des Hades.« Der zum Weltgericht herniederfahrende Gott wird hier als »das spähende Feuer« bezeichnet, von dem das »Meer« »verbrannt« und das »Gefängnis des Hades« erbrochen wird. Auch hier wird das Bild der untergehenden Sonne im Hintergrunde stehen.

3) Daß auch das Höllentier der alten Kirche mit der Meerestiefe zusammengestellt werden darf, dafür bieten die Thomas-Akten einen interessanten Beleg. Dort sagt ein aus einer Höhle emportauchender Drache, der von dem Apostel wegen der Ermordung eines Jünglings zur Rechenschaft gezogen und dabei als »das dem Feinde unterthänige Tier« bezeichnet wird: »Ich bin der Sohn dessen, der die (Welt-) Kugel umgürtet; ich bin ein Verwandter dessen, der außerhalb des Ozeans ist, dessen Schwanz in seinem Munde liegt.« Hier wird der »Feind« Christi und der Apostel als das dem Ozean parallele weltumschlingende Unterweltsungeheuer beschrieben.

ihm preisgibt, um es zu überwinden, ist in seiner ursprünglichsten Form ein Mythos vom Sonnengott.

Der Mensch aus dem Meere.

»Hoc mihi ostende, propter quod vidi virum ascendentem de corde maris?« So fragt der Verfasser des vierten Buches Esra Gott, als er in wunderbarem Gesichte den »Menschen« gesehen hat, den Welterlöser.

Er sah, wie ihn ein gewaltiger Sturm aus dem Herzen des Meeres emporführte, und wie er dahinflog auf den Wolken des Himmels. Er sah, wie von den vier Winden des Himmels her ein unzählbares Heer von Menschen zusammenkam, um den, der aus dem Meere emporgestiegen war, zu bekämpfen, Er sah, wie der Mensch aus dem Meere sich einen Berg losschlug und auf diesen hinaufflog. Er sah, wie er gegen seine Feinde kämpfte ohne Schwert und Waffe, nur mit dem feurigen Strome seines Mundes, dem flammenden Hauche seiner Lippen, den stürmenden Funken, die aus seiner Zunge hervorgingen. Im selben Augenblick war von dem unzählbaren Heere nichts anderes mehr übrig als Staub der Asche und Dunst des Rauches. Der aus dem Meere Emporgestiegene aber sammelte um sich ein »friedliches Heer«, »die einen frohlockend, die anderen traurig; einige waren in Banden, einige führten andere als Opfergabe mit sich«.

»Hoc mihi ostende, propter quod vidi virum ascendentem de corde maris?« Unsere Umschau dürfte auch auf diese Frage die rechte Antwort geben: es ist ein Sonnenaufgangs-Mythos, in dem hier das Werk des Erlösers geschaut ist: die Sonne ist der Mensch, der im Morgensturme aus dem Herzen des Meeres aufsteigt, die Sonne ist der Held, der sich einem unzählbaren Heere — den Sternen — gegenübersieht. Die Sonne schlägt, wenn sie aufgeht, einen wunderbaren Berg los — das blaue Himmelsgewölbe, das in der Nacht nicht da zu sein scheint[1].

---

1) Vergleiche dazu das schon mehrfach zitierte neugriechische Märchen vom Kapitän Dreizehn: Nachdem dieser — der wunderbaren Haare, in denen seine Kraft wohnt, beraubt — in den Abgrund geworfen ist, stößt er mit dem Kopfe an einen Berg »und schleudert ihn an die Sonne«. (Bernhard Schmidt: neugriechische Märchen S. 92; vergl. oben S. 37 und S. 133.)

Die Sonne schwingt sich auf diesen von ihr selbst erbauten Berg hinauf, ihre Feinde dabei wie mit Feuer verbrennend, so daß sie nicht mehr sind[1].

Mit Recht hat man sich bei dieser Vision des vierten Esra von jeher an die Vision im 7. Kapitel des Daniel-Buches (V. 1—14) erinnert. Die Ähnlichkeit ist in Wahrheit noch größer, als es bei der traditionellen Auslegung von Daniel 7 erscheint. Auch der »Mensch« im Daniel-Buche ist vom Meere aus auf den Himmelsberg fliegend zu denken.

»Ich schaute in den Gesichten der Nacht, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam jemand heran wie ein Menschensohn und gelangte bis zu dem Hochbetagten.«

Welches ist die Richtung des hier geschilderten Fluges? Gewöhnlich erklärt man »vom Himmel her — nach der Erde hin«[2]. Indessen das Gegenteil scheint die Meinung des Verfassers zu sein: Zunächst ist das Ziel des Fluges über jeden Zweifel deutlich angegeben: der Menschensohn »gelangte bis zu

1) Was aber bedeutet das »friedliche Heer«, das der »Mensch«, wie es dann weiter heißt, um sich sammelt? Der Apokalyptiker deutet es als die zehn Stämme, »die aus ihrem Lande fortgeführt sind in den Tagen des Königs Josias (versehentlich statt Hosea)«. Vielleicht haben wir hier wirklich einen Zug, der als eine spezifisch jüdische Erweiterung des überkommenen Stoffes anzusehen ist. Vielleicht hat aber auch dies friedliche Heer, das im Gefolge des Sonnengottes emporsteigt, ursprünglich eine andere Bedeutung: sollten es nicht ursprünglich die aus dem Hades emporgeführten, von dem Sonnengott befreiten Seelen sein? Daß von dem Heere gesagt wird, es komme aus einem fernen Lande wo das menschliche Geschlecht nie gewohnt hatte, und von jenseits eines großen Flusses (in der Deutung: »Des Euphrat«, im Mythos vielleicht ursprünglich »des Okeanos«), könnte wohl für diese Vermutung sprechen. Allerdings müßte dann — und das ist eine Schwierigkeit, die wir betonen müssen — die Sammlung des Heeres ursprünglich an anderer Stelle, nämlich vor dem Aufstieg des Gottes, gestanden haben, und in der jüdischen Fassung, um es als das Wichtigste zu betonen, ans Ende gerückt sein. In der IV Esra 13_{52} gegebenen Deutung des Gesichtes wird vorausgesetzt, daß der »Mensch« schon bei seinem Erscheinen »Gefährten« bei sich hat. Danach müßte also das Heer schon im Meere gesammelt worden sein.

2) Vergl. z. B. Marti: Kurzer Hand-Kommentar XVIII, S. 53: »jene (die vier Tiere) kommen aus dem Meere .... dieses (das wie ein Mensch gestaltete Reich) aus dem Himmel«.

dem Hochbetagten«. Der Hochbetagte thront natürlich im Himmel; der Himmel ist also das Ziel des Fluges[1].

Welches aber ist der Ausgangspunkt? Unmittelbar vorher ist der Blick des Visionärs auf den Schauplatz gebannt, auf dem sich die Tiere bewegen, also auf das Meer und den Meeresstrand: »Ich schaute — das Tier wurde getötet, sein Leib wurde vernichtet und dem Brande des Feuers übergeben« (V. 11). Wer dies alles vollbringt — den Vernichtungskampf und die Verbrennung des Ungeheuers — das hören wir nicht. Vielleicht, daß der Ton des Geheimnisvollen, der über dieser Visionsschilderung liegt, diese Unklarheit verschuldet. Wenn es nun aber unmittelbar darauf heißt, daß jemand, der gestaltet ist wie ein Menschensohn, von den Wolken vor den Thron des Hochbetagten getragen wird, um von ihm in die Herrschaft eingesetzt zu werden, die sich die Tiere angemaßt haben — ist es dann nicht die natürlichste Annahme, eben in jenem Menschensohn den geheimnisvollen Überwinder der Tiere zu sehen[2]?

Von dem Kampfplatz aus, wo die Ungeheuer des Meeres überwunden und verbrannt worden sind[3], schwebt die wunderbare Gestalt, die »wie ein Mensch« aussieht, auf Wolken zum Himmel empor, um von dort aus zu herrschen.

Das ist genau der Aufriß der Visionsschilderung des Esra;

---

1) Der Einwand Behrmanns (Nowacks Handkommentar Bd. III, Teil II, S. 47), daß »אתא הוא doch eine Annäherung an den Visionär bezeichnet«, erledigt sich durch die Erwägung, wo der Visionär in seiner Vision zu stehen glaubt: Er blickt auf das Meer hinab, aus dem die Tiere kommen; und wer »bis zu dem Hochbetagten« gelangt, von dem sagt er »er kam«. Folglich fühlt sich Daniel in seiner Vision im Himmel stehend und von dort auf die Erde blickend.

2) Vergleiche Zimmern: die Keilinschriften und das Alte Testament [3], S. 512, Anm. 4: »Daß auch der bar-nâšâ in Daniel 7 als der Besieger des Tieres im ursprünglichen Zusammenhang zu gelten hat, ist unschwer zu erkennen«.

3) Daß der Kampf bei Daniel nicht im Meere stattfindet, ist ebenso, wie Gestalt und Zahl der Tiere, durch die beabsichtigte Deutung auf die Weltreiche bedingt, deren Repräsentanten natürlich auf festem Boden stehen müssen. Diese Veränderung des mythologischen Stoffes dürfte es auch bewirkt haben, daß die Art des Untergangs der Tiere so eigentümlich im Verborgenen bleibt.

denn daß »aus dem Herzen des Meeres kommen« (IV Esra 13 2) und das »Ungeheuer des Meeres verbrennen« (Daniel 7 11) gleichwertige Ausdrücke sind, wird nach dem von uns besprochenen Material nicht mehr zweifelhaft sein.

So sehen wir, wie die Gestalt des aus dem Meere auftauchenden Sonnengottes auch auf die Form der jüdischen Messiaserwartung eingewirkt hat. Vielleicht, daß von hier aus noch mancher andere, bisher unerklärte Zug in der jüdischen Eschatologie Licht empfängt.

Sachregister.

Register der Bibelstellen.








3 2044 069 601 51

